

Geschichte der französischen Philosophie seit der Revolution

Erster Band

Die Anfänge des französischen Positivismus

von

Dr. Max Schinz

Privatdozent der Philosophie an der Universität Zürich

Erster Teil:

Die Erkenntnislehre

Straßburg
Verlag von Karl J. Trübner
1914



Digitized by the Internet Archive
in 2025

Geschichte der französischen Philosophie seit der Revolution

von

Dr. Max Schinz

Privatdozent der Philosophie an der Universität Zürich

Erster Band



Straßburg
Verlag von Karl J. Trübner
1914

Die Anfänge des französischen Positivismus

von

Dr. Max Schinz

Privatdozent der Philosophie an der Universität Zürich

Erster Teil

Die Erkenntnislehre

Straßburg
Verlag von Karl J. Trübner
1914

Alle Rechte, insbesondere das der Uebersetzung, vorbehalten.

Druck von M. DuMont Schauberg, Straßburg.

Meinem hochverehrten Lehrer

Herrn Professor Dr. phil. et med. Gustav Störking

in größter Dankbarkeit und Liebe gewidmet.

Vorwort.

Wer sich über die Grundlagen unserer Kultur unterrichten will, wird nirgends bessere Belehrung finden, als im Studium der Philosophie, besonders der Neuzeit. Diese Philosophie ist nun aber international; sie besteht zur Hauptsache aus den Leistungen englischer, französischer und deutscher Denker, die untereinander in enger Fühlung und Wechselwirkung gestanden haben. Mag es auch sein, daß die Eigenart der einzelnen Nationen einen starken, nicht zu verkennenden Einschlag in den einzelnen philosophischen Werken bildet, so ist man doch wohl häufig, verleitet durch den jetzt überall herrschenden Nationalismus, in der Betonung dieser völkischen Charakterzüge zu weit gegangen. Diese Auffassung ist ein Erbe, das unsere Gegenwart vom 19. Jahrhundert übernommen hat, eine zum Teil recht verhängnisvolle Erbschaft, über deren wahren Wert vielleicht erst die nächste Generation ein objektives Urteil zu fällen imstande sein wird. Um nur ein Beispiel zu nennen, man pflegt in der Kantischen Philosophie einen Ausdruck der Eigenart des deutschen Geistes zu erblicken, der sich nach seinen guten und schlimmen Seiten nirgends so vollkommen geoffenbart, nirgends so eindrucksvoll ausgestaltet habe, wie in der Gedankenarbeit des großen Königsbergers. Es ist gewiß kaum möglich, das Berechtigte und Zutreffende an dieser Ansicht zu verkennen. Demjenigen aber, der in die Tiefe dringt, kann nicht entgehen, daß die Grundzüge der Kantischen Philosophie ein notwendiges Moment in der Geistesbewegung jener Zeit überhaupt bildeten, wie sie sich bei englischen, französischen und deutschen Denkern verfolgen läßt. Manches, das als spezifisch deutsch sich zu bekunden schien, erweist sich bei genauerer Betrachtung

als notwendiges Durchgangsstadium der philosophischen Entwicklung im europäischen Kulturkreis. Die Philosophie hat es aber in erster Linie mit dem Allgemeingültigen und den großen Gesetzmäßigkeiten zu tun, die im Geistesleben der Menschheit festzustellen sind.

Nun ist es jedoch unbestreitbar, daß die deutschen Handbücher der Geschichte der Philosophie speziell die französische Philosophie seit dem Verlauf des 18. Jahrhunderts sehr kurz zu erledigen pflegen, so daß der Leser den Eindruck gewinnt, es sei hier überhaupt nicht viel zu berichten. Eine Nation indessen, die einen Descartes hervorgebracht hat, dürfte wohl sonst noch etwas auf diesem Gebiete geleistet haben. Ist daher die Vermutung nicht wohl begründet, daß bei näherer Bekanntschaft mit den französischen Philosophen seit der Revolution vieles Wertvolle zutage gefördert werden könnte, das uns Deutschen sonst verloren wäre?

Man kann sagen, daß eine Geschichte der französischen Philosophie seit der Revolution ein eigentliches Desiderat sei. Das vorliegende Unternehmen stellt sich deshalb die Aufgabe, diesem Bedürfnis entgegen zu kommen.

Es hat von jeher einen Vorzug des deutschen Geistes gebildet, sich dem Fremden mit Wohlwollen vorurteilslos zu erschließen und objektiv hinzugeben. Und wenn auch leider in der Vergangenheit dies vielfach zu einer bedauerlichen Geringschätzung des Eigenen führte, so liegt doch auch kein Grund vor, nun in das andere Extrem zu geraten und sich der Anerkennung fremder Leistungen zu verschließen. Sich besser kennen zu lernen, das ist das aufrichtige Bestreben vieler Männer diesseits und jenseits der Grenze, die deshalb noch keine schlechten Patrioten zu sein brauchen, ja vielleicht ihre vaterländische Kultur mehr lieben und ihr einen besseren Dienst erweisen, wenn sie damit die Hochschätzung der Vorzüge der benachbarten Nation verbinden, als wenn sie sich gegen eine solche Erkenntnis sträuben.

Die Durchführung des angekündigten Unternehmens soll so geschehen, daß unter Beiseitelassung aller sekundären Erscheinungen nur die Hauptrichtungen des philosophischen

Denkens in Frankreich zur Besprechung gelangen. Für diese also soll so viel, als nur immer möglich, ein vertieftes und umfassendes Verständnis angestrebt werden, und der Leser hat Anspruch darauf, in den Stand gesetzt zu werden, unbeirrt durch das verwirrende Getöse des Vielerlei an der Oberfläche, den Grundstrom der Gedankenbewegung vernehmlich rauschen zu hören. Es wurde aus diesem Grunde eine Darstellung, nicht nach einzelnen Philosophen, sondern nach den jeweils dominierenden Problemen gewählt.

Affoltern bei Zürich, im Dezember 1913.

Max Schinz.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite.
Einleitung	1—3
Aus Biographie und Zeitgeschichte	4—50
1. D'Alembert und das vorrevolutionäre Frankreich	4—22
2. Finanzminister Turgot	22—26
3. Condorcet und die französische Revolution	27—50

I. Teil.

Die Erkenntnislehre.

Zugleich eine Auseinandersetzung mit dem Kritizismus und dem englischen Positivismus.

A. Die Methode d'Alemberts.

I. Kapitel: D'Alemberts Schriften über die Erkenntnislehre	53—54
II. „ Gegensatz zur Popularphilosophie	54—57
III. „ Der Mangel an Zusammenhang in unserer Erkenntnis	57—63
IV. „ Die Philosophie hat zu ihrem Gegenstand die Prinzipien der Wissenschaften	63—70
V. „ Die Prinzipien der Wissenschaften sind Tatsachen	70—77
VI. „ Die als Prinzipien der Wissenschaften dienenden Tatsachen sind einfache abstrakte und einfache sinnliche Ideen	77—79
a. Das Verhältnis von Psychologie und Erkenntnistheorie in historischer Beleuchtung . .	98—104
b. Die Lehre von der Abstraktion nach ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung. Turgots Anschauungen	104—121
c. Die Entstehung der Ideen, eine Frage der Erkenntnistheorie	121—135
VII. Kapitel: Die Klassifikation der Wissenschaften	135—142
VIII. „ Die Logik	142—154
IX. „ Turgots Ansichten über die Methode der Wissenschaften und das Gesetz der drei Stadien . .	154—157

B. Gegenstände der Erkenntnis.

I. Kapitel:	Einleitung	158—159
II.	„ Unsere eigene Existenz	159—165
III.	„ Die Existenz der Körper in der Einleitung zur Enzyklopädie	165—168
IV.	„ Humes Ansichten von der Existenz einer Außenwelt	168—186
V.	„ Die Beziehungen des Humes'schen Positivismus und Skeptizismus zu Berkeley's Idealismus. Kritik Berkeley's durch Turgot	187—198
VI.	„ Kritik von d'Alemberts Anschauungen über die Existenz einer Außenwelt in der Einleitung zur Enzyklopädie	198—204
VII.	„ Condillac und der französische Positivismus . .	205—210
VIII.	„ Turgot's Anschauungen über die Entstehung der Idee der Existenz einer Außenwelt in seinem Artikel der Enzyklopädie	210—221
IX.	„ Turgot's Beweise für die Existenz einer Außenwelt	221—229
X.	„ D'Alemberts Lehre von der Existenz einer Außen- welt in den Elementen der Philosophie . . .	230—234
XI.	„ D'Alemberts Anschauungen von Raum, Zeit und Kausalität	234—241
XII.	„ Condorcet und die Möglichkeiten der Empfindung	241—243
XIII.	„ Die Beziehung der Mathematik zur Erkenntnis- theorie	243—248
XIV.	„ D'Alembert und Turgot im Urteil französischer Historiker der Philosophie	248—251
XV.	„ Schluß	251—255

Berichtigungen.

Seite	8,	Zeile	9 v. o.	statt: der Jurisprudenz lies: die Jurisprudenz.
"	27,	"	10 v. o.	statt: Condorcet lies: Condorcet ¹⁾ .
"	29,	"	17 v. o.	statt: Akademie lies: Akademien.
"	56,	"	13 v. o.	statt: mitzuteilen ²⁾ lies: mitzuteilen.
"	60,	"	17 v. o.	tilge das Komma nach „übrigens“.
"	69,	"	4 v. o.	statt: Philosophie lies: Philosophie.
"	89,	"	14 v. o.	statt: Anschauung, daß lies: Anschauung da- durch, daß.
"	99,	"	3 v. u.	statt: Einteilung lies: Einteilung.
"	111,	"	3 v. u.	statt: in dem lies: indem.
"	132,	"	11 v. u.	statt: anderen lies: anderem.
"	153,	"	1 v. u.	statt: vielmehr lies: viel mehr.
"	155,	"	13 v. o.	tilge das Komma nach „Ursachen“.
"	164,	"	17 v. u.	statt: etwas, mag lies: etwas, das, mag.
"	176,	"	19 v. u. und Seite 177, Zeile 12 v. u.	statt: indentisches und Identität lies: identisches und Identität.
"	183,	"	14 v. u.	statt: etwa lies: etwas.
"	186,	"	6 und 22 v. u.	statt: Tratisse lies: Treatise.
"	226,	"	18 v. u.	statt: als es sonst lies: als er sonst.
"	230,	"	15 v. u.	tilge das Komma nach „Antwort“.
"	239,	"	4 v. u.	statt: sehen daß lies: sehen, daß.
"	241,	"	2 v. u. und Seite 242, Zeile 3 v. o.	statt: Mengry lies: Mengry.

Anmerkung.

Das französische u wurde nur da durch ü umschrieben, wo unbekannte Silben diese Transkription der Vermeidung von Mißverständnissen wegen geeignet erscheinen ließen.

Zufolge eines Mißverständnisses sind einige Namen nicht einheitlich geschrieben.

Einleitung.

Die Philosophie eines d'Alembert, eines Türgot und eines Condorcet darzustellen und kritisch zu besprechen, ist ein Unternehmen, das auf Widerstand zu stoßen rechnen muß. Nicht etwa, daß das Vorhaben als zu gewagt betrachtet werden könnte, sondern man wird ihn im Gegentheil vorwerfen, an einen unwürdigen Gegenstand Zeit und Mühe verschwendet zu haben. Pfllegt man doch diese Männer zu den Enzyklopädisten zu zählen, d. h. zu einer Sorte von Schriftstellern, die streng genommen auf den Namen von Philosophen keinen Anspruch machen dürfen. Wirklich, wer wollte sich mit den leichten und oberflächlichen französischen Popularphilosophen des 18. Jahrhunderts irgendwie eingehend beschäftigen?

Die vorliegende Darstellung erhebt indessen den Anspruch, es mit der Philosophie von Autoren zu tun zu haben, die durchaus ernst zu nehmen sind und keineswegs zu den Popularphilosophen gezählt werden dürfen. Warum sie eine so ungünstige Beurteilung erfahren haben und bis in die neueste Zeit hinein gänzlich verkannt worden sind, wird des näheren begründet werden.

Immer deutlicher hat sich jedoch herausgestellt, daß d'Alembert, Türgot und Condorcet die Vorläufer eines Auguste Comte und die Begründer des französischen Positivismus sind.

Auch der französische Positivismus genießt indessen in Deutschland vielfach kein großes Ansehen. Und so ist an der Sachlage nicht viel geändert, ob man diese Männer zu den Positivisten rechne oder, wie früher, zu den Sensualisten und Materialisten zähle; das Urteil über sie wird ein wenig günstiger sein.

Darum stellt sich diese Schrift die Aufgabe, das Wesen des französischen Positivismus dem deutschen Leser verständlich zu machen und die vielen Vorurteile zu beseitigen, welche einer richtigen Würdigung dieser philosophischen Erscheinung bisher im Wege gestanden haben. Und ihrer sind nicht wenige!

Die Anfänge des französischen Positivismus zeigen diesen in engster Abhängigkeitsbeziehung zu Locke. Aber gerade dies allein genügt schon, um ihn in Verruf zu bringen, denn kaum ein Philosoph der neueren Zeit wird durchgehends so falsch verstanden wie gerade Locke. Wie lange wird es noch dauern, bis die Bemühungen A. Riehls, ein besseres Verständnis dieses Mannes herbeizuführen, Früchte getragen haben werden?

So möchten die folgenden Abhandlungen darlegen, daß der französische Positivismus ein philosophisches Bestreben darstellt, das, an Locke sich anschließend, der sogenannten kritischen Philosophie parallel geht, und eine Erscheinung ist, die sich der Kantischen Philosophie ebenbürtig an die Seite stellen darf, ja in manchen Dingen über Kant hinausgeht und Anschauungen vorweg nimmt, die die deutsche nachkantische idealistische Philosophie, besonders Hegels, später vertreten hat.

Vorliegende Arbeit will aber vor allem auch eine Auseinandersetzung mit dem englischen Positivismus eines Hume sein, an den sich später der deutsche angeschlossen hat. Es soll gezeigt werden, wie grundverschieden der französische Positivismus vom englischen ist und wie viel besser fundiert ersterer sich erweist als letzterer. Zu diesem Zwecke haben Verkeley und Humes Lehre von der Existenz der Außenwelt eine sehr eingehende Untersuchung erfahren.

Der Biographie der drei positivistischen Philosophen wurde große Sorgfalt zugewendet und die neuesten französischen Darstellungen eingehend benutzt. Obgleich Condorcet erst im zweiten Teil, der die Geschichtsphilosophie behandeln soll, zur Geltung kommen wird, wurde seine Lebensbeschreibung doch nicht von der seiner beiden Freunde getrennt; denn zusammen geben diese drei Biographien ein treffliches Bild der Zeit, in der der französische Positivismus überhaupt

entstanden ist. Konnte auch, verglichen mit den französischen Biographen, hier kein neues Material verwertet werden, so kam es darauf an, aus dem vorhandenen für den deutschen Leser die richtige Auswahl zu treffen und, gestützt auf eine genaue Kenntniss der Gedankenwelt der zu schildernden Männer, in der Darstellung ihres Charakters die Akzente oft etwas anders zu verteilen, als es in den französischen Werken geschehen ist.

Wie viel näher berührte sich doch die Philosophie des neu erstehenden französischen Positivismus mit der Richtung des deutschen Denkens in jener Zeit als mit dem englischen! Von welcher Bedeutung müßte diese Einsicht für die Gegenwart sein, wenn man sich entschließen könnte, mit alten Vorurteilen aufzuräumen!

Aus Biographie und Zeitgeschichte.

1. D'Alembert und das vorrevolutionäre Frankreich.

In der Frühe eines Novembermorgens des Jahres 1717 wurde auf den Treppenstufen der nunmehr abgetragenen Kapelle Saint-Jean-le-Rond nahe bei der Notre-Dame-Kirche von Paris ein Knäblein gefunden, das am Tage vorher, am 16. November, geboren und von seinen Eltern hier ausgesetzt worden war. Einige behaupten sogar, daß nur das elende, schwächliche Aussehen des Kindes, das seinen frühen Tod voraussehen ließ, die Ursache davon war, daß es dem Tode entging. Der menschlichen Gesinnung des Kommissärs jenes Quartiers, der das kleine Geschöpf nicht dem Findelhause, wo es kaum mit dem Leben davon gekommen wäre, sondern der Pflege einer gewissen Frau Rousseau, einer braven Glashändlerin übergab, ist es zu verdanken, daß Frankreich nicht um einen seiner hervorragendsten Mathematiker und den bedeutendsten Philosophen gekommen ist, den dieses Land im 18. Jahrhundert hervorgebracht hat. Aber Verlassenheit und Einsamkeit ist das Los des Mannes geblieben, der von der ersten Stunde an das entbehren mußte, was doch die meisten Kinder der Armen besitzen dürfen, und der auch später nie das Glück einer eigenen Häuslichkeit und des Familienanschlusses finden sollte, sondern den Schmerz unerwidelter Liebe in einer Weise erfahren mußte, wie er sich kaum schrecklicher vorstellen läßt. Als ein Einsamer ist er aber auch in der Eigenschaft eines Philosophen durch die Welt gegangen. Äußerlich betrachtet, sah er sich freilich keineswegs allein, sondern von dem zahlreichen Troß der geschwägigen Aufklärungsphilosophen des Jahrhunderts umgeben und gefeiert.

Aber sein geheimes Leiden war, daß er unter Philosophie etwas anderes verstand als seine oberflächlichen Zeitgenossen und daß er nicht den Mut fand es zu sagen, ja nicht einmal es sich selbst deutlich einzugestehen. Er hatte nicht das Zeug zu einem Märtyrer in sich, er war keine Kampfnatur, aber gerade darum fiel ihm das qualvollste Martyrium zu, das es gibt: nicht sagen zu dürfen, was man denkt.

Seine Mutter war die auch als Verfasserin mehrerer Romane bekannte Marquise von Tencin. Mit dreiunddreißig Jahren aus dem Kloster entwichen, vom Papst durch Fontenelles Vermittlung ihres Gelübdes entbunden, war sie die Geliebte einer ganzen Reihe bekannter Persönlichkeiten, eine zeitlang auch Maitresse des Regenten. Nach dem Tode eines ihrer Liebhaber, der in einem durch sie veranlaßten Duell gefallen war, kam sie sogar für einige Tage in die Bastille. Zu ihren Liebhabern gehörte auch der Bruder des Dichters Destouches, der mit Anspielung auf seinen Dienst in der Artillerie Destouches-Canon genannt wurde. Der Knabe erfuhr von seiten seines Vaters mehr Liebe als von seiten seiner Mutter. Der Vater soll sogar die Schritte des Beamten veranlaßt haben, die dieser zur Unterbringung des ausgelegten Kindes unternahm. Auch setzte er für d'Alembert eine jährliche Rente von 1200 Franken aus. Dieser wiederum vermachte in seinem Testament Frau Destouches aus Dankbarkeit das Portrait Friedrichs II., das dieser große König ihm selbst geschenkt hatte. Als d'Alembert noch in jugendlichem Alter wegen seiner außerordentlichen mathematischen Begabung als Wunder angestaunt wurde, ließ seine Mutter, die Marquise von Tencin, ihn zu sich rufen. Nachdem sie ihn liebkost hatte, eröffnete sie ihm das Geheimnis seiner Geburt. Doch dieser rief: „Was erzählen Sie mir da! Sie sind nur eine Rabenmutter; meine wahre Mutter ist die Glasersfrau!“

Nach der Kapelle, bei der er gefunden worden war, hieß er zunächst Jean-le-Rond; später nahm er noch den Namen d'Alembert an.¹⁾ Die wackere Glashändlerin, seine Amme, pflegte das schwächliche Geschöpf mit größter Sorgfalt und Hingebung. d'Alembert bewahrte ihr bis zum Tode zärtliche

Anhänglichkeit und kindliche Zuneigung. Zwar wurde er mit vier Jahren in eine Pension gegeben und kam später nach dem Collège Mazarin. Sobald er jedoch dieses verlassen hatte, nahm er bei seiner Pflegemutter Wohnung und brachte einiges Wohlbehagen in die ärmliche Häuslichkeit. Von hier aus konnte er bloß zehn Ellen Himmel sehen, wie er an Voltaire schreibt, der sich gerühmt hatte, von seinem Bette aus den Genfersee in einer Länge von zehn Meilen zu überblicken. Diese Frau begriff nie etwas von dem Ruhme des Mannes, der ihr die Erhaltung seines Lebens schuldete. Mit Mitleid betrachtete sie seine Studien und pflegte, wie Condorcet, der Biograph d'Alemberts, erzählt, zu sagen: „Sie werden nie etwas anderes sein, als ein Philosoph; und was ist ein Philosoph? Das ist ein Narr, der sich sein Leben lang quält, damit man einst von ihm rede, wann er nicht mehr sein wird.“ Hier blieb er an die dreißig Jahre wohnen und verließ diesen Ort erst, als er auf Anraten seines Arztes Bouvard sich gesündere Luft verschaffen mußte. Aber auch jetzt noch besuchte er seine Adoptivmutter jede Woche zweimal und ließ es ihr an keiner Aufmerksamkeit fehlen.

Doch verfolgen wir seinen Bildungsgang, wie er ihn selbst in seinen kurzen Memoiren dargestellt hat, die sich in seinem Nachlasse außer einer von ihm selbst verfaßten Charakterschilderung (*portrait fait par lui-même*) vorfanden.

Vom vierten bis zwölften Altersjahre lebte er in einer Pension, deren Lehrer ihm, als er zehn Jahre zählte, erklärte, daß er bei ihm nichts mehr lernen könne und seine Zeit hier unnütz zubringe. Mit Rücksicht auf seine schwächliche Konstitution wurde er jedoch erst zwei Jahre später nach dem Collège Mazarin verbracht. Eine große Zahl der Philosophen der Aufklärung in Frankreich wie Voltaire, Diderot, Helvétius, Condorcet und andere sind Schüler der Jesuiten gewesen. d'Alembert war hier Schüler der Jansenisten, denen er aber nicht treuer geblieben ist als die eben genannten Männer ihren jesuitischen Lehrern. Was ihn gegen seine Lehrer empörte, war deren Engherzigkeit und Fana-

tismus. Einer behauptete ihm sogar, daß die Poesie das Herz abstumpfe, und ein anderer, sein Lehrer der Philosophie, wußte ihn während zwei Jahren in nichts anderem zu unterrichten, als in der Lehre von der Gnadenwahl, den angeborenen Ideen und den Wirbeln. Umsonst waren die Bemühungen der Jansenisten, d'Alembert für die Theologie zu gewinnen. Er verfaßte zwar einen Kommentar über den Brief des Paulus an die Römer, aber die Hoffnung, daß er ein zweiter Pascal werden würde, erfüllte sich nicht.

Das einzige, worin d'Alembert bei seinen jansenistischen Vätern gefördert worden war, war der Unterricht in der elementaren Mathematik gewesen, den ihm ein gewisser Caron erteilt hatte. Er schreibt selbst, daß dies der einzige Lehrer war, den er gehabt habe. Die Neigung zu den mathematischen Studien verstärkte sich bei ihm derart, daß er sich auch, währenddem er sich der Rechtswissenschaft widmete, mit leidenschaftlicher Liebe ihnen ergab. Nachdem er nämlich 1735 die Würde eines Magisters der Künste erlangt hatte, studierte er die Rechte und wurde 1738 als Advokat zugelassen. Die Jurisprudenz mit ihren vielen auf bloßer Gewohnheit und Willkür beruhenden Bestimmungen befriedigte ihn keineswegs. Um so eifriger betrieb er seine mathematischen Studien. Fast ohne Bücher, ohne irgendwelche Anleitung blieb ihm nichts übrig, als die öffentlichen Bibliotheken zu besuchen, um sich durch rasche Lektüre einigermaßen zu orientieren. Nach Hause zurückgekehrt, suchte er dann ganz allein die Beweise und die Lösungen. Meist fand er sie; ja oft entdeckte er wichtige Lehrsätze, die er für neu hielt. In der Folgezeit empfand er dann einen mit Genugthuung vermischten Kummer, wenn er sie in Büchern wiederfand, die er nicht gekannt hatte.

Auch nach dem Austritte d'Alemberts aus dem Collège Mazarin setzten die Jansenisten ihre Bemühungen fort, ihm seine mathematischen Studien auszureden. Sie ersuchten ihn, ihre Andachtsbücher zu lesen, die ihn jedoch sehr langweilten. Um sie einigermaßen zu befriedigen, las er ihre Streitschriften, die seinem lebhaften Geiste einige Nahrung boten. Als sie

aber sich damit nicht begnügen wollten und weiter in ihn drangen, erfolgte der Bruch.

Aber auch von anderer Seite wurde d'Alembert beredet, von seiner geliebten Mathematik zu lassen. Freunde machten ihm Vorstellungen, daß diese Wissenschaft, wie es eben damals sich verhielt, ihm kein genügendes Auskommen zu sichern imstande sei. So entschloß er sich Medizin zu studieren, weniger aus Vorliebe für diesen Beruf, als darum, weil diese Studien der Mathematik näherstehen als der Jurisprudenz. Um sich ungeteilt den medizinischen Studien hinzugeben, faßte er den Vorsatz, der Mathematik bis auf weiteres ganz zu entsagen. Er brachte seine gesamte mathematische Bibliothek in die Wohnung seines Freundes, um sich durch sie nicht in Versuchung führen zu lassen. Aber bald beredete er seinen Freund, ihm eines dieser Bücher zurückzugeben, weil er dessen bedürfe, und nach Verfluß eines Jahres hatten alle diese Bücher unmerklich, eines nach dem anderen, den Weg zu ihm zurückgefunden, sodaß er erkannte, daß er auch nicht für die Medizin bestimmt sei. So widmete er sich denn für immer der Mathematik und der Armut.

Er konzentrierte sich so energisch auf die mathematischen Wissenschaften, daß er sogar die Pflege der schönen Literatur während einiger Jahre völlig unterließ und sie erst wieder aufnahm, als er anfang, für die Enzyklopädie zu arbeiten, also ums Jahr 1750.

Dies waren wohl die glücklichsten Zeiten seines Lebens. Marmontel, sein Freund und späterer Nachfolger im Sekretariat der französischen Akademie, erzählt, wie d'Alembert damals der fröhlichste und unuerhaltendste Gesellschafter gewesen sei. Nachdem er den Vormittag seinen Problemen in der Dynamik und Astronomie geweiht hatte, verließ er das Haus der Glashändlerin übermüdig wie ein der Schule entlaufener Junge. Die Quelle dieser natürlichen Lustigkeit war eine reine, von Begierden freie Seele und die innere Befriedigung, die die Entdeckung einer neuen Wahrheit gewährt, ein Vorrecht der exakten Wissenschaften, das keine andere Art geistiger Beschäftigung in gleichem Maße verschafft!

Einige wissenschaftliche Abhandlungen wie die über die Strahlenbrechung der festen Körper und über die Integralrechnung, die er 1739 und 1740 der Akademie der Wissenschaften überreichte, bewirkten, daß er 1741 im Alter von dreiundzwanzig Jahren in diese gelehrte Gesellschaft aufgenommen wurde. Zwei Jahre später erschien seine berühmte *Dynamik*.²⁾ Er war jetzt ein Mathematiker von europäischem Rufe. 1746 erhielt er von der Akademie der Wissenschaften in Berlin den Preis für eine Arbeit über *Die allgemeine Ursache der Winde* und wurde zugleich ohne Abstimmung und mit Akklamation zum Mitglied gewählt.

1752 ließ ihm Friedrich der Große für den Fall, daß der schwer erkrankte Maupertuis sterben sollte, die Stelle des Präsidenten der Akademie anbieten. Trotzdem d'Alembert ablehnte, gab ihm der König vom Jahre 1754 an eine jährliche Pension von 1200 Pfund. Sein Vaterland zeigte dagegen wenig Entgegenkommen. Erst zwei Jahre später gelang es dem ihm gewogenen Grafen von Argenson, dem Bruder des bekannten Marquis d'Argenson, Ludwig XV. zu bestimmen, d'Alembert eine Pension von 1200 Pfund aus der königlichen Schatzkammer zu gewähren. Weniger günstig gesinnt zeigte sich der Nachfolger d'Argensons, der Minister St. Florentin, als mit dem Tode des berühmten Mathematikers Clairaut im Jahre 1765 eine Pension in der Akademie frei wurde. Ein halbes Jahr lang weigerte sich der Minister, d'Alembert in den Besitz dieser Pension zu setzen und gab erst nach, als die erregte öffentliche Meinung des In- und Auslandes ihn dazu zwang.

Eine warme Freundschaft verband d'Alembert mit Diderot. War auch ihr Wesen grundverschieden und stand dem stürmischen und kühnen Geiste Diderots die zurückhaltende und schüchterne Art d'Alemberts als sein Widerspiel gegenüber, so verband sie doch das gemeinsame Streben, ihr Vaterland von der unwürdigen geistigen Knechtschaft und politischen Bevormundung durch die Kirche und den Adel zu befreien. So ließ sich d'Alembert für das große Unternehmen der *En-*

zyklopädie gewinnen. 1751 erschien seine berühmte Einleitung, die zugleich seinen Ruf als Schriftsteller begründete. Die Folge davon war die Aufnahme d'Alemberts in die französische Akademie im Jahre 1754. Später, 1772, wurde er deren Sekretär, dagegen weigerte er sich entschieden, der Sekretär der Akademie der Wissenschaften zu werden, weil er die für diese Stellung notwendigen Kenntnisse in den Naturwissenschaften nicht besaß und sich auch nicht aneignen mochte. Zusage seiner Ernennung zum Mitglied der französischen Akademie wurde d'Alembert mehr und mehr in eine neue Laufbahn gedrängt. Er hatte schon früher seine literarischen Neigungen nur vorübergehend, um seine mathematischen Studien bis zu einem gewissen Ziele zu bringen, unterdrückt und konnte ihnen nun freien Lauf lassen. Von 1772 an gab er einige zwanzig Biographien von verstorbenen Mitgliedern der Akademie heraus. Und in dem Artikel „Eloge“ in der Enzyklopädie entwarf er eine Theorie der Prinzipien, nach denen solche Lebensbeschreibungen entworfen werden sollen. In seinem Werke: *Elemente der theoretischen und praktischen Musik* gemäß den Prinzipien des Herrn Rameau vom Jahre 1752 vereinigte er seine mathematischen und physikalischen Kenntnisse mit seiner Liebe zur Kunst, im besondern zur Tonkunst, und in der Schrift von der Freiheit der Musik aus dem Jahre 1760 zeigte er sich als geistvoller Musikästhetiker. Aber auch auf dem Gebiete der Geschichtsschreibung hat er sich mit Erfolg betätigt. Von seiner Geschichte der Aufhebung der Jesuiten (in Frankreich) von 1765 sagt er selbst mit Stolz, daß sie das einzige unparteiische Werk gewesen sei, das in jener Zeit der leidenschaftlichen Kämpfe zwischen Jesuiten und Jansenisten geschrieben wurde. Er spricht darin mit Unwillen, wohl auch in Erinnerung an den Druck, den sie einst auf ihn ausgeübt hatte, von der *canaille janséniste*. D'Alembert war als Schriftsteller sehr gefeiert. Voltaire schrieb ihm 1754, daß er ihn als den ersten Schriftsteller des Jahrhunderts betrachte. In der Kunst, Gegenstände, die im Grunde über der Fassungskraft der Leser waren,

klar und faßlich darzustellen, wurde er, nach dem Urtheil Laharpes und neuerdings Picavets, nur von Pascal und Buffon erreicht. Er selbst nennt in seinem Selbstporträt seinen Stil gedrängt, klar, genau, gewöhnlich, gefällig, ohne Anmaßung, ob schon geist, bisweilen etwas trocken, mehr energisch als warm, eher richtig als phantasievoll, eher vornehm als anmutig.

Seine literarischen Werke publizierte er unter dem Titel *Mélanges de philosophie, d'histoire et de littérature*. Darunter verdient noch der Versuch über die Gesellschaft der Schriftsteller besondere Erwähnung. Condorcet schreibt diesem Werke das Verdienst zu, in dem Verhalten der schriftstellernden Welt eine eigentliche Revolution hervorgebracht zu haben. Er zeigte ihnen, wie die persönliche Abhängigkeit von einem Mäzen sie des schönsten Vorzuges beraube, nämlich der Freiheit, die Wahrheit zu verbreiten, die sie gefunden haben, und ihr eigenes Sinnen und Denken zu schildern. So stand man denn hinfort davon ab, Werke, wenn sie auch noch so schätzbar waren, durch Dedikationen gewissen Gönnern zu widmen und sich so niedriger Schmeicheleien schuldig zu machen, die um so größer waren, je gründlicher man die verachtete, um deren Gunst man bettelte.

Schon die Einleitung in die Enzyklopädie gibt zu erkennen, daß d'Alembert neben den mathematischen und physikalischen auch die übrigen Wissenschaften beherrschte. Sie zeigt aber auch den philosophischen Geist, der dann acht Jahre später, im Jahre 1759, uns ein neues Werk geschenkt hat, das neben der Einleitung in die Enzyklopädie das hervorragendste ist, was die französische Philosophie im 18. Jahrhundert hervorbrachte. Die Elemente der Philosophie — denn dies ist der Titel dieser Schrift — werden uns noch eingehend beschäftigen.

Bis zu seinem 25. Jahre und darüber hinaus lebte d'Alembert in größter Zurückgezogenheit seinen Studien. Immerhin liebte er es, an gewissen Abenden junge Leute, die ebenso arm waren, wie er, bei sich zu vereinigen. Um sein Freund zu sein, bedurfte es damals wie auch später keiner anderen Empfehlung, als daß jemand sich durch wissenschaft-

liche und literarische Begabung auszeichnete. So saßen denn an den Winterabenden die jungen Freunde bei d'Alembert im ärmlichen Zimmer beisammen, indem sie sich bei ihrer Unterhaltung begnügen mußten, in Ermangelung einer andern Heizeinrichtung die Füße auf Wärmflaschen zu stellen.

Später wurde es anders. Nachdem er Mitglied der Akademie der Wissenschaften geworden war, öffneten sich ihm mehrere der glänzenden Pariser Salons. Neben den Salons der französischen Aristokratie waren es gewisse Damen von Geist und Bildung, die die Elite der Gelehrten, Schriftsteller und Philosophen um sich zu sammeln verstanden. Hier stärkten sich die von der Regierung und der Kirche so ungern gesehenen freien Geister zu neuen Unternehmungen. Sie waren die Herde, von denen aus zuerst die Aufklärung und später die Revolution vorbereitet wurde. Ihre Bedeutung hat Schloffer in seiner Geschichte des 18. Jahrhunderts trefflich gekennzeichnet, indem er nachweist, daß nach dem Zeitalter Ludwigs XIV. und der Regentschaft diese Salons es waren, welche die öffentliche Meinung vom Hofe und Paris von Versailles unabhängig machten.

Hermann Hettner³⁾ entwirft in seiner Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts eine Schilderung der Pariser Salons. Nachdem der Stern der leichtfertigen Mutter d'Alemberts, der Marquise von Tencin, bei der einst Fontenelle, Montesquieu, Marivaux und Bolingbroke verkehrt hatten, erloschen war, eröffnete Madame Geoffrin im Jahre 1748 ihren Salon. Ihr Ansehen kann am besten daraus ersehen werden, daß sie an den Höfen von Warschau, St. Petersburg und Wien hoch gefeiert wurde. Sie sagte einst zu d'Alembert: „Sie glauben vielleicht, daß ich meinethwegen Große und Minister empfangen? O nein; ich tue es für Sie und Leute, wie Sie sind, die davon Nutzen haben können. Wenn alle, die ich liebe, glücklich und besonnen wären, meine Türe wäre alle Tage um 9 Uhr für jedermann, ausgenommen für Sie, geschlossen.“ D'Alembert erhielt von ihr mehr als einen guten Rat und sie war ihm ganz besonders zugetan.

Wie bei Madame Geoffrin, so begegneten sich auch im

Salon von Madame du Deffand die hohe Aristokratie und die Schriftsteller, die voll Neugierde waren, sich gegenseitig kennen zu lernen. Hier verkehrte außer d'Alembert Helvétius, Montesquieu, Marmontel, besonders aber auch Turgot und der Engländer Horace Walpole. Madame du Deffand kam Madame Geoffrin vielleicht an Geist, aber jedenfalls nicht an Eigenschaften des Charakters gleich. Sie besaß nicht die Herzensgüte, die vor allen Madame Geoffrin nachgerühmt wird. Voltaire, mit dem sie in Korrespondenz stand, schreibt einmal an d'Alembert: „Wenn Sie unsere Diakonissin, Madame du Deffand, sehen, grüßen Sie sie im Namen Beelzebubs.“

Doch ist das Haus von Madame du Deffand für d'Alembert deshalb von großer Anziehungskraft gewesen, weil hier ein Fräulein wohnte, dessen Bekanntschaft er schon bei Madame Geoffrin gemacht hatte. Es war Julie de l'Espinasse, die natürliche Tochter der Gräfin d'Albion. Im Jahre 1754 war sie mit zweiundzwanzig Jahren ins Haus von Madame du Deffand gekommen, die sie aber tyrannisch und mit Mißtrauen behandelte. Kein Wunder, daß sich Fräulein de l'Espinasse bei der alten launischen Dame, die damals halb erblindet war, nicht wohl fühlte. Ohne schön zu sein, war sie von unaussprechlicher Grazie, von einem sichern, natürlichen Takt, den sie nicht erst in Paris erworben, sondern von ihrem früheren Aufenthalt auf dem Lande mitgebracht hatte. Ein scharfer Verstand verband sich bei ihr mit einer so reizbaren Phantasie, wie sie seit Sappho, so schreibt Marmontel, nicht mehr gesehen worden war. Daß Menschen wie sie und d'Alembert bei ihren geistigen Bedürfnissen und der Ähnlichkeit ihres traurigen Loses, von Geburt an der elterlichen Liebe entbehren zu müssen, sich gegenseitig anzogen, erscheint leicht begreiflich. Nach einem brüskten Bruch mit Madame du Deffand nahm sich Fräulein de l'Espinasse eine eigene Wohnung. Da sie ohne Vermögen war, schenkte ihr die Herzogin von Luxemburg alles, was zur innern Ausstattung derselben nötig war, und der Herzog von Choiseul verschaffte ihr vom König eine jährliche Pension. So eröffnete sie 1764 einen eigenen Salon,

der täglich von fünf bis neun Uhr abends offen stand. Ob schon sie die Mittel nicht besaß, ihre Gäste zu bewirten, fanden sich bald bei ihr die bedeutendsten Männer Frankreichs zum Cercle ein, Condillac, Turgot, d'Alembert, Condorcet, um nur die bekanntesten Namen zu nennen. Nirgends war die Unterhaltung so lebhaft und glänzend. Die Lebhaftigkeit ihres Geistes teilte sich den andern mit, sie besaß das Talent, neue Ideen zu lancieren und die Unterhaltung stets angenehm und leicht zu variieren, „gleich einer Fee, die mit ihrer Zaubertrute die Szene ihrer Beschwörungskünste nach Belieben verändert.“ So gehorchten die Herren der Gesellschaft ihren Winken wie gelehrige Kinder, und ihr war das Geheimnis eigen, es doch nicht merken zu lassen, sondern vielmehr jeden einzelnen zur Geltung zu bringen. Wie sie den Punkt zu erraten wußte, wo jeder am zugänglichsten und sein Interesse am regsten war, verhalf sie ihm dazu, in der Unterhaltung auf seine Weise zu glänzen. Auf sie konnte das Wort Voltaires deshalb nur bedingte Anwendung finden, daß den Damen in diesen Salons einer oder zwei Schriftsteller als Minister zur Seite stünden, und noch weniger malt die Bemerkung von Madame Necker die Eigenart d i e s e s Salons, wenn sie die Rolle der Damen in diesen Zusammenkünften folgenderweise beschreibt: „Die Damen füllen die Zwischenpausen der Konversation aus wie die Federtischen, die man in die Porzellanboxen legt; man hält sie für nichts, aber ohne sie würde darin alles zerbrechen.“

„Geistvoller ist selten das gesellschaftliche Leben ausgebildet gewesen,“ schreibt Hermann Hettner mit Recht. Man vergleiche die Konversation der Pariser Salons des 18. Jahrhunderts mit heute und man wird finden, daß sich auch unsere besten Gesellschaften davon sehr zu ihrem Nachteil unterscheiden. Die Demokratisierung des geistigen Lebens im 19. Jahrhundert hat nicht nur darin bestanden, daß nun weite und breite Schichten an ihm teilnahmen, die vordem davon ausgeschlossen waren, sondern sie hat auch die Roheit und Taktlosigkeit des Verkehrs der unteren Stände bis in die höchsten Schichten der Gesellschaft hinaufgewirbelt, gewiß eine

· ungewollte aber unbestreitbare Wirkung der Bestrebungen,
* die in jenen Salons gepflegt wurden.

Neben den Kreisen dieser Damen führten auch einige Herren ein offenes Haus, wie der Baron von Holbach und Helvétius. Weit freier war hier die Unterhaltung. Aber sie sagte d'Alembert nicht zu; er blieb diesen Salons fern.

Als der Enzyklopädie im Jahre 1759 das Privileg entzogen und die Lage der Herausgeber gefährlich wurde, trat d'Alembert von der Redaktion zurück. Die Folge war, daß sich die Freundschaft mit Diderot trübte, obgleich d'Alembert bestrebt war, weiterhin Artikel zu liefern. Er erzählt in seiner Selbstbiographie von dieser Tätigkeit: „Er (d'Alembert) hat den ganzen Teil der Enzyklopädie, der die Mathematik und die allgemeine Physik enthält, durchgesehen und mehrere bedeutende Artikel, die sich auf diese Wissenschaften beziehen, ganz oder fast ganz umgearbeitet.“

Man pflegt den Austritt d'Alemberts aus der Redaktion der Enzyklopädie als eine Tat der Furcht, als eine Treulosigkeit seinem Freunde Diderot gegenüber zu bezeichnen. Gewiß war d'Alembert nicht nur schüchtern, sondern ängstlich und furchtsam. Aber ihn bestimmten zu diesem Schritt nicht bloß die Maßregeln der Regierung, sondern auch die extremen Ansichten, zu denen sich Diderot durch Holbach hatte mitfortreißen lassen. Seinem kritischen Geist und seinen Gefühl ist diese Art von Philosophie und der Materialismus des système de la nature in der Seele zuwider gewesen.⁴⁾

Der Charakter d'Alemberts war freimütig, lebhaft und fröhlich, wie Condorcet bezeugt, und Laharpe, der aus einem Freunde wenn nicht sein Feind, doch sein Gegner geworden war, bemerkt, daß der Geist der Konversation, die sein einziges Vergnügen geworden war und der er um so mehr Raum in seinem Leben gab, als er dabei den meisten überlegen schien, bei ihm herrschend geworden war. Er wurde von vielen, so gibt d'Alembert selbst zu, für boshaft gehalten, weil er sich über anmaßende Toren lustig machte, die ihn ärgerten. Aber hatte er so bisweilen Bosheit auf der Zunge, da er leicht das Lächerliche an einer Situation wahrnahm, so

hatte er, selbst nach dem Zeugnis Laharpes, Güte in seinem Herzen und war unfähig, einem Menschen etwas Übles zuzufügen.

Niemand war weniger eifersüchtig auf fremdes Talent und Verdienst als er. Da er alles sich selbst verdankte, war er allerdings eitel und im ersten Augenblick, wenn er sich geschmeichelt oder verletzt fühlte, sehr empfindlich.

Selten war jemand in dem Grade wohlthätig wie er. In dem Maße, als seine Einkünfte gewachsen waren, nahm auch seine Freigebigkeit zu. Uninteressiert wie er war, betrückte ihn ein finanzieller Verlust nur deswegen, weil, wie er sich auszudrücken pflegte, er dadurch gezwungen wurde, sich in dem einzuschränken, was er zu geben hatte. Schön bemerkt er in seinem Selbstportrait, daß die Wohlthätigkeit, die er für eine eigentliche gesellschaftliche Pflicht hielt, ihn wenig kostete und bei ihm weniger eine Tugend als das Fehlen eines Lasters bedeutete.⁵⁾

Die, welche ihn nur oberflächlich kannten, hielten ihn der Freundschaft kaum fähig; niemand interessierte sich jedoch so lebhaft für das Wohl und Wehe seiner Freunde, als er, und er konnte darüber den Schlaf und die Ruhe verlieren.

In treuer Freundschaft blieb er mit Condorcet und Marmontel verbunden und zu Voltaire stand er, so lange dieser lebte, in einem Verhältnis von herzlicher Zuneigung und tiefer Verehrung und unterhielt mit ihm einen Briefwechsel, der sich über einen Zeitraum von mehr als zwanzig Jahren erstreckte.

Das Ansehen, das d'Alembert als Mathematiker genoß, hatte bewirkt, daß die gelehrten Institute nicht nur von Paris und Berlin, sondern auch von St. Petersburg, von London, von Bologna, von Turin, von Schweden und Norwegen ihn zu ihrem Mitgliede ernannten. Im Jahre 1762 erhielt er von Katharina II. einen Ruf nach St. Petersburg, um der Erzieher ihres Sohnes zu werden. Es wurde ihm ein Jahresgehalt von 100 000 Pfund versprochen und, als er ablehnte, erneuerte die Kaiserin in einem geistvollen Schreiben⁶⁾ ihr Anerbieten. Doch, so schreibt d'Alembert von sich selbst, seine

Anhänglichkeit an sein Vaterland und an seine Freunde ließ ihn auch diesen zweiten Ruf ausschlagen. Man hat, so besonders Laharpe, gefunden, daß der Grund, weshalb d'Alembert nicht nach St. Petersburg habe gehen wollen, weniger edle Uneigennützigkeit als Klugheit und Wahrung des wohlverstandenen eigenen Interesses gewesen sei. d'Alembert habe wohlbedacht, daß der russische Hof mehr als irgend ein anderer blutigen Revolutionen unterworfen sei. Und dann sei es ihm ein unentbehrliches Bedürfnis gewesen, sich zu unterhalten, zu philosophieren und die beiden Akademien in Paris zu leiten.

Mag dem sein, wie ihm wolle, so kann doch nicht bestritten werden, daß neben einem gewissen Unabhängigkeitsbedürfnis, das ihn sogar, wie seine Freunde behaupteten, zum Sklaven seiner Freiheit machte, sein Vaterland es war, das ihn festhielt, sein Vaterland, das er aufrichtig und heiß geliebt hat, trotzdem es für ihn sozusagen nichts übrig hatte. So schreibt er an Friedrich den Großen: „Ach, wenn ich mein Vaterland nicht lieb hätte, wäre ich längst bei Eurer Majestät! Ich liebe dieses Vaterland noch, obschon man mich mit Schmähungen überhäuft, die die Regierung, ich weiß nicht warum, nicht bloß duldet, sondern ermutigt und belohnt.“

Zwischen Friedrich dem Großen und d'Alembert entwickelte sich ein eigentliches Freundschaftsverhältnis, als dessen erhebendes Denkmal der interessante und geistreiche Briefwechsel dasteht, den sie von 1760 bis zum Tode d'Alemberts miteinander führten.

Schon im Jahre 1755 begab sich d'Alembert nach einer Einladung des Königs von Preußen nach Wesel, wo ihn dieser mit Gunstbezeugungen überhäufte und zur Tafel bat. 1763, unmittelbar nach Beendigung des siebenjährigen Krieges, lud ihn derselbe Monarch zu sich ein, und d'Alembert hielt sich drei bis vier Monate⁷⁾ in demselben Palast auf, wie der König, und wurde von ihm täglich zur Tafel gezogen. Zwei Tage, bevor d'Alembert von Berlin abreifte, ließ ihm der König einen eigenhändigen Brief zustellen, in dem er seine Bitten wiederholte, d'Alembert möge die Präsidentschaft der Berliner Akademie übernehmen. Allerdings auch diesmal umsonst.

Was in den Briefen, die der König und d'Alembert miteinander gewechselt haben, immer wieder hervortritt, ist der Skeptizismus mit Rücksicht auf alle und jede Metaphysik. Beide stimmen darin überein. Während jedoch d'Alembert rühmend die Zuverlässigkeit seiner Geometrie hervorhebt, erwähnt der König, daß ihm diejenige Philosophie am höchsten steht, welche die Menschen zu bessern imstande sei. Immer kehrt das Thema wieder, ob es erlaubt sei, das Volk zu täuschen, wenn es in dessen Interesse liege. Friedrich ist bereit dies zuzugeben, d'Alembert dagegen will einen Unterschied machen zwischen vorübergehenden und dauernden Irrthümern, nur die ersteren scheinen ihm entschuldbar. Friedrich wiederum kann nicht glauben, daß die Menschen es alle so eilig haben, aufgeklärt zu werden. Sie werden allezeit den Aberglauben mehr lieben als die Wahrheit und eine Religion ohne Fabeln hält er nicht für möglich. Besonders schlecht weg kommen auf der anderen Seite Leute wie der Verfasser des *système de la nature* und Helvétius. Historisch interessant dürfte es sein, was d'Alembert dem König über den Besuch des Kaisers Joseph II. in Paris schreibt, den dieser Monarch im Frühling des Jahres 1777 inkognito als Graf von Falkenstein machte. d'Alembert erzählt, wie er beim feierlichen Empfang des angeblichen Grafen in der französischen Akademie sich mit ihm über Friedrich den Großen unterhielt, wobei der Graf bemerkt habe, es sei begreiflich gewesen, daß der Kaiser den König von Preußen habe sehen wollen, er, der Schüler, den Meister. Man begreift auch die Empörung d'Alemberts über die traurigen Zustände, die der Kaiser in Paris zu beobachten Gelegenheit hatte. So berichtet er dem König von dem Erstaunen, das den Kaiser bei der Besichtigung des Spitals von Paris ergriffen habe, als er sah, wie oft bis zu sechs Patienten nebeneinander in dasselbe Bett gelegt wurden, Tote, Sterbende und Rekonvaleszenten, alle Seite an Seite! Er hoffte mit den rechtschaffenen Bürgern, daß der Kaiser seinem Schwager, dem König Ludwig XVI. darüber Vorstellungen machen werde.

Ein stets wiederkehrendes Thema dieses Briefwechsels

find die Klagen und Entrüstungsbriefe der beiden Korrespondenten über den Fanatismus der herrschenden Kirche. Mit viel Witz wird davon geredet, wie die Jesuiten in Schlessien nun die Vorteile der Toleranz kennen lernen können, von der sie sonst nichts wissen wollen. d'Alembert zeigt sich übrigens eher besorgt, daß dieser Orden in Preußen noch Unheil stiften werde, während der König über diese Besorgnis lacht. Rührend ist es zu verfolgen, wie der König fortwährend seine Einladung an d'Alembert, nach Berlin zu kommen, sei es dauernd, sei es doch zu einem Besuch, wiederholt. Immer tönt es jedoch von Paris zurück, daß der schlimme Gesundheitszustand die Reise leider nicht gestatte. Im Jahre 1775 schreibt d'Alembert, daß er nun doch hoffe, seine Majestät noch einmal zu sehen. Und der König antwortet: „Ihr letzter Brief hat mir viel Vergnügen bereitet, weil er mir Hoffnung macht, den weisen Anaxagoras noch einmal sehen und hören zu können. Glauben Sie mir, genießen wir die Freiheit, uns zu sehen, so viel wir können. Sobald ich Ihre Reiseroute kenne, werde ich das Gegenteil tun von dem, was die Priester tun, die den Weg zum Paradies mit Stacheln und Dornen bestreuen, ich werde Ihren Weg mit Rosen und Nelken bestreuen.“ Doch auch diesmal wurde nichts aus dem Besuche. Die Klagen d'Alemberts über seine schlechte Gesundheit gehen durch alle Briefe hindurch. Er kann nicht arbeiten, nicht einmal an seiner lieben Mathematik, weil sein Kopf die Anstrengung nicht erträgt. „Meine Haare bleichen,“ schreibt ihm der König, „wenn wir uns noch in diesem Leben sehen wollen, müssen wir uns beeilen.“

Im allgemeinen stimmt die Lektüre dieses Briefwechsels eher traurig. Man findet darin vollauf bestätigt, was d'Alembert über sich selbst schreibt. „Seine Seele, von Natur empfindsam, erschließt sich gern allen sanften Gefühlen; deshalb ist er zugleich sehr fröhlich und sehr geneigt zur Melancholie; ja er gibt sich mit einer Art Entzücken diesem letzteren Gefühle hin, und diese Neigung zur Traurigkeit, die seine Seele von Natur hat, macht ihn ziemlich geeignet, traurige und rührende Dinge zu schreiben.“

Aber noch eine andere Stelle seines Selbstporträts darf in einem Lebensbilde d'Alemberts nicht übergangen werden. Er fährt nämlich fort: „Man muß sich nicht wundern, daß er mit einer solchen Anlage in seiner Jugend der lebhaftesten, zartesten und einschmeichelndsten Leidenschaft unterworfen gewesen ist; die Zerstreuungen und die Einsamkeit ließen ihn sie lange nicht beachten. Dieses Gefühl schloß sozusagen auf dem Grund seiner Seele; aber das Erwachen war schrecklich; die Liebe hat beinahe nur das Unglück d'Alemberts ausgemacht; sie und der Kummer, den sie ihm bereitet hat, haben ihm lange die Freude an den Menschen, am Leben und sogar an den Studien genommen. Nachdem seine früheren Jahre sich im Nachdenken und in der Arbeit verzehrt hatten, hat er wie der Weise die Nichtigkeit der menschlichen Erkenntnis eingesehen.“ Die unglückliche Liebe, die sogar seine wissenschaftliche Leistungsfähigkeit untergrub, galt Fräulein de l'Espinasse.

Im Jahre 1765 war d'Alembert schwer erkrankt. Er mußte die ungesunde Wohnung bei seiner Pflegemutter verlassen und sein Freund Watelet nahm ihn bei sich auf. Fräulein de l'Espinasse machte sich zu seiner Krankenpflegerin, und, nachdem er genesen, zog er in die Wohnung seiner Freundin. Niemand wagte die Reinheit ihrer Beziehungen anzuzweifeln.

Was d'Alembert Fräulein de l'Espinasse gegenüber empfand, wissen wir. Was wir aber nicht wissen, ist, was er gedacht hat, als er die Beziehungen seiner Freundin zu Guibert, einem jungen Militär, der sich auch als Schriftsteller bekannt machte, und zu dem Spanier Marquis de Mora wahrnahm. Gewiß ist nur, daß er von der Tiefe und Schrecklichkeit der Leidenschaft, mit der Fräulein de l'Espinasse diese anderen liebte, keine Ahnung hatte. Er mußte, um den lebhaften Wunsch seiner Freundin zu erfüllen, Friedrich dem Großen die edeln Eigenschaften Guiberts preisen und bewirken, daß der König ihn bei einem Besuch desselben in Berlin empfing. Er holte in der frühen Morgenstunde die Briefe Moras von der Post, um sie Fräulein de l'Espinasse gleich beim Erwachen geben zu können. Und bei aller dem war d'Alembert der Getäuschte. Nachdem Mora plötzlich gestorben war, ver-

zehrte sich Fräulein de l'Espinasse in fürchterlichem Liebeskummer. d'Alembert verdoppelte ihr gegenüber seine Aufmerksamkeit und überhäufte sie mit Liebesbeweisen. Sie dagegen vergalt ihm das alles häufig mit schneidender Kälte und marterte ihn mit ihren verbitterten Stimmungen. Ihr sonderbares Verhalten war wohl auch eine Wirkung des Gefühls der Schuld, die sie ihm gegenüber hatte. Im Jahre 1776 starb sie an gebrochenem Herzen. Sie war fünfzehn Jahre älter als d'Alembert, fünfundzwanzig Jahre kannten sie sich, und mehr als zehn Jahre hatten sie zusammengewohnt. Seine Neigung zu dieser Dame war so tief und zugleich so zart gewesen, daß er sich nie zu erklären wagte und doch immer noch auf die Erfüllung seiner Wünsche hoffte. Seine Traurigkeit bei dem Tode derjenigen Person, die allein noch imstande gewesen wäre, dem stets Heimatlosen ein Heim zu schaffen, war unbeschreiblich. Seine Lage war um so schlimmer, als ihm gleich darauf auch Madame Geoffrin entrißen wurde.“)

Aber die schwerste Wunde wurde seinem Herzen erst geschlagen, als er die Briefe seiner Freundin, ihrem letzten Willen gemäß, zu ordnen hatte. Hierbei fiel ihm die Korrespondenz mit ihren beiden Geliebten in die Hände, eine Korrespondenz, die später veröffentlicht worden ist und von Sainte-Beuve in den *Causeries du lundi* eine dem Gegenstande würdige Darstellung gefunden hat.“) Hier mußte d'Alembert sehen, daß es eine wahnsinnige Liebe, eine bis zur Raserei gesteigerte Liebesleidenschaft zu diesen beiden Männern gewesen war, die seine Freundin getötet hatte. Sie war sich ihrer Schuld bewußt, sie klagt sich aufs schwerste an, und — kann nicht lassen, beide zu lieben. Dies alles mußte d'Alembert lesen. In einem Schriftstücke, den Manen von Fräulein de l'Espinasse gewidmet, ruft er aus: „Warum haben Sie mich mit der Vollstreckung Ihres letzten Willens betraut, die mir das offenbarte, was ich nimmermehr hätte wissen sollen, was ich gewünscht hätte niemals zu wissen? Warum haben Sie mir nicht geboten, dieses unheilvolle Manuscript zu verbrennen, ohne es zu öffnen?“

In einem andern Schriftstücke betitelt: auf dem Grabe

von Fräulein de l'Espinasse, ruft er aus: „Ich komme noch einmal zu Ihnen zurück, und ich komme zum letztenmal, und um sie nie mehr zu verlassen, o meine teure und unglückliche Julie! die Sie mich zwar nicht mehr liebten, als sie von der Bürde des Lebens befreit worden waren, die Sie mich aber geliebt haben, ja von Ihnen glaubte ich mich wenigstens geliebt; Ihnen schulde ich einige Augenblicke von Glück oder von Illusion Ach! Warum müssen Sie jetzt nur noch Staub und Asche sein? Lassen Sie mich wenigstens glauben, daß diese Asche so kalt sie auch sein mag, weniger unempfindlich ist für meine Tränen als alle die eisigen Herzen, die mich umgeben. . . . Warum kann ich jetzt nicht meine Seele auf dem Grabe aushauchen, das ich mit meinen Zähren benege?“

d'Alembert war gegen seine Freunde in den letzten Jahren seines Lebens oft schlechter Stimmung. Er befand sich in einem Zustand beständiger Aufregung. Auch die sorgfältigste Lebensweise und die strengste Diät konnte nicht hindern, daß vor der Zeit ein Verfall der Kräfte eintrat. Er starb an einem Steinleiden am 29. Oktober 1783, noch nicht sechsundsechzig Jahre alt. Sein königlicher Freund, der Einsame von Sanssouci, schrieb ahnungslos am Tag nach seinem Tode und noch einmal am 30. November an ihn, als ob sie ihren Briefwechsel über das Grab hinaus fortsetzen wollten.

d'Alembert war ohne Priester gestorben. Der Pfarrer seiner Gemeinde machte deshalb Schwierigkeiten wegen des Begräbnisses. Die Beisetzung war schließlich nur unter der Bedingung zu erlangen, daß der Leichnam ohne Zeremonie nach einem Friedhof außerhalb der Stadt gebracht wurde. Nur mit Mühe konnte man die Erlaubnis erwirken, über seinem Grabe eine Tafel und eine Inschrift anzubringen.¹⁰⁾

2. Finanzminister Turgot.

Anne-Robert-Jacques Turgot ¹⁾ wurde am 10. Mai 1727 in Paris geboren. Er entstammte einer der ältesten Familien der Normandie. Condorcet meinte, der Name Turgot be-

deute: „Gott Thor“; andere wollen in einem dänischen Fürsten Togut, der 1000 Jahre vor Beginn unserer Zeitrechnung gelebt haben soll, den Ahnherrn seines Geschlechtes erblicken. Doch Türgots Größe ist zum Glück nicht von diesen etymologischen Spielereien abhängig, sein Ruhm ruht auf besseren Grundlagen. Als jüngster Sohn für den geistlichen Stand bestimmt, hatte er trotz sicherer Aussichten auf eine glänzende Laufbahn und trotz seiner Neigung zu einem zurückgezogenen Leben die Charakterfestigkeit, um sich seine Freiheit zu bewahren, seinen Vater vor Empfang der Weihen um die Erlaubnis zu ersuchen, den geistlichen Beruf aufgeben zu dürfen. Dieser Entschluß ist um so bemerkenswerter, als Türgot durchaus nicht religions- oder christentumsfeindlichen Ansichten huldigte.²⁾ Gerade ein Jahr vor diesem Schritte, 1750, hatte er als Prior der Sorbonne, d. h. als vornehmster Bakkalaureus mit 23 Jahren zwei Reden gehalten, die durch Objektivität des Urteils über die Bedeutung des Christentums, durch historischen Sinn und philosophischen Geist weit über alles hervorragen, was jene Zeit, zumal in Frankreich, gewöhnlich über diese Dinge gedacht hat.

Türgot besaß für die Wissenschaften eine eigentliche Leidenschaft. Er hatte die Elemente sämtlicher Wissenschaften sich angeeignet, in einigen sich Verdienste um ihre Förderung erworben. Trotz dieser Vorliebe für die Gelehrsamkeit und ob schon er allen Ehrgeizes ermangelte, widmete er sich dem Staatsdienst. Er glaubte, daß es seine Pflicht sei, diejenige Tätigkeit auszuüben, in der er am meisten Nutzen stiften könne. Er wurde erst Berichterstatter über die Bittschriften, 1761 Intendant von Limoges. Als solcher trat er den Phlogiotraten nahe und entfaltete eine segensreiche Tätigkeit durch Aufhebung der Wegefronen und anderer Mißbräuche. So wurde er 1774 beim Tode Ludwigs XV. von der Nation als der Mann bezeichnet, der allein fähig sei, in die zerrütteten Finanzen des Staates Ordnung zu bringen. Bei seiner Berufung zum Finanzminister stellte er Ludwig XVI. drei Bedingungen: kein Bankrott, keine Vermehrung der Steuern, keine Anleihen. Um Handel und Industrie zu heben und den Wohlstand zu

vermehrten, war er bestrebt, den Getreidehandel von allen Beschränkungen zu befreien, die Fronen und das Zunftwesen zu beseitigen und dem Handel und Gewerbe völlige Freiheit zu verschaffen. Bei einer Verteuerung des Brotes infolge der schlechten Ernte entstand 1770 ein Aufruhr, la guerre des farines. Solche Unruhen waren früher bei der verkehrten Wirtschaftspolitik der Regierung nicht ohne eine gewisse Berechtigung gewesen, und die Regierung hatte zudem die Schwäche gehabt, die Getreidehändler der Plünderung preiszugeben. Diesmal hatte die Erhebung ihre Ursache in der maßlosen Verhegung, die gegen Türgot und seine Freunde von denen in Szene gesetzt wurde, denen die Tugendhaftigkeit des Ministers Furcht einslößte. Türgot wurde des Aufstandes dadurch Herr, daß er den König bereden konnte, von aller schwächlichen Nachgiebigkeit gegen die Rebellen abzustehen. Schon damals waren Versuche gemacht worden, den König zu bewegen, Türgot der Furcht vor den Aufständischen zu opfern. Als Ludwig jedoch einen Monat später das Gebiet der Unruhen bereiste, fand er die Bevölkerung seinem Minister und dessen Regierungsweise äußerst gewogen, was ihn zu dem Ausspruch veranlaßte: Türgot und ich sind die einzigen, die das Volk lieben. Türgot trug sich mit dem Plane, um die Alleinherrschaft des Königs zu beschränken und das Volk zu den Staatsgeschäften heranzuziehen, lokale Versammlungen einzuführen, die, aus freier Wahl der grundbesitzenden Bürger hervorgegangen, sich mit der örtlichen Verwaltung zu beschäftigen hätten. Aus diesen sollten provinziale Versammlungen hervorgehen, und wenn sich diese gut eingelebt und bewährt hätten, sollte eine Nationalversammlung (*assemblées particulières, assemblées provinciales, assemblée nationale*) gebildet werden, die aber auch nur administrative Befugnis gehabt hätte. Ferner beschäftigte sich Türgot mit dem großartigen Gedanken, sämtliche indirekte Steuern abzuschaffen und durch eine einzige direkte Steuer zu ersetzen. Doch die durchgeführten und noch mehr die beabsichtigten Reformen Türgots begegneten bei dem Adel und allen, die an den bisherigen Zuständen ihren Vorteil fanden, einem heftigen Wider-

stande. Auch Marie Antoinette befand sich unter den Gegnern des Ministers, und der König, der Mann mit den halben Maßregeln, der alles versuchte, aber nie etwas durchführte, ließ im Mai 1776 Türgot fallen.

Türgot schied ungern. Mit Enthusiasmus hatte er das Ministerium angetreten und so weigerte er sich, freiwillig seine Entlassung zu nehmen; der König mußte ihm den Abschied geben. Er sah mit Schmerzen die Hoffnung schwinden, die Leiden seines Volkes heilen und sein Glück auf einem sichern Grunde aufbauen zu können. Besonders peinlich war es ihm, zu sehen, wie seine Erlasse über die Fronen und die Zünfte zurückgenommen wurden.

Gegen den Vorwurf, seine Reformen überstürzt zu haben, verteidigte er sich selbst mit dem Worte: „Sie kennen die Anliegen des Volkes, und Sie wissen, daß man in meiner Familie mit fünfzig Jahren an der Gicht stirbt.“

Es war keineswegs eine Phrase, sondern der Ausdruck der getäuschten Hoffnung einer ganzen, großen Nation, als Voltaire im Jahre 1778 unter dem Tauchzen der Menge zitternd auf Türgot zueilte und, indem er seine Hand ergriff, mit tränenerstickter Stimme ausrief: „Lassen Sie mich diese Hand küssen, die ihre Unterschrift auf die Erlasse zum Heile des Volkes gesetzt.“

Die unfreiwillige Muße gab Türgot zwar den Wissenschaften zurück; aber die Krankheit, die sich während seiner Tätigkeit als Minister bedeutend verschlimmert hatte, setzte seinem Leben, ehe er 55 Jahre zählte, am 20. März 1781 ein Ziel.

Der Bornehmheit seines Charakters und der Lauterkeit seines Wesens hat Condorcet in seiner Biographie ein schönes Denkmal errichtet.

Türgot hat mehrere nationalökonomische Werke hinterlassen. Aus dem Jahre 1766 stammen die *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, deutsch von Dorn 1903; aus seiner letzten Zeit rührt die Abhandlung her: *Des vrais principes de l'imposition*.

Uns interessieren vor allem seine philosophischen Schrif-

ten: 1750/1751 ³⁾ les deux discours sur l'histoire universelle, ferner ⁴⁾ deux lettres sur le système de Berkeley à M. l'abbé de . . . und ⁵⁾ Remarques critiques sur l'ouvrage de Maupertuis intitulé: Réflexions philosophiques sur l'origine des langues et la signification des mots. 1756 lieferte er in die Encyclopädie die Artikel: Etymologie, Expansibilité, Existence, Foire und Fondation. Er hatte noch weitere in Vorbereitung; die Verfolgungen, denen dies Unternehmen ausgesetzt war, hielten ihn jedoch ab, sich weiter daran zu beteiligen. Nicht daß Ehrgeiz oder Furcht ihn dazu bewogen hätten, sondern es geschah, weil die Encyclopädie zum Buch einer Sekte gestempelt worden war. Durch die Verfolgung waren, so urteilte er, die Beteiligten gezwungen, zum Schaden der Wahrheit sich gegenseitig Rücksichten zu tragen. Ihm schien das Unternehmen deshalb das Gute nicht mehr wirken zu können, das man von ihm sonst hätte erwarten dürfen.

Die Anschauungen Türgots bilden ein großes und in allen seinen Teilen zusammenhängendes System. Und dieser philosophische Geist ist es, der uns veranlaßt, uns mit ihm zu beschäftigen. Leider war es ihm nicht möglich, die allgemeinen Prinzipien, auf denen seine Anschauungen ruhten, selbst zur Darstellung zu bringen. Wir sind teils an den Inhalt des Artikels Existence, teils an das gewiesen, was Condorcet uns über seine Ideen nach persönlichen Mitteilungen überliefert hat.

Türgot war ein Mann von wahrhaft universaler Bildung. Außer den Naturwissenschaften beherrschte er alle Fragen, die in das Gebiet des Ackerbaus, des Handels und der Industrie einschlagen. Seine geschichtlichen und philologischen Kenntnisse waren erstaunlich. Außer von Lateinisch und Griechisch war er auch Kenner des Hebräischen. Der neueren Literatur wandte er die größte Aufmerksamkeit zu. Das Deutsche und das Englische waren ihm vertraut, so daß er Gefßner und Klopstock, Shakespeare, Hume und Tucker in der Ursprache las.

3. Condorcet und die französische Revolution.

Condorcet ist der letzte der Enzyklopädisten, die letzte, fürwahr nicht ruhmlose Leuchte jenes Siebengestirns, das den Anbruch eines neuen Zeitalters nicht nur andeutete, sondern selbst das meiste zu seiner Herbeiführung beigetragen hat. Condorcet ist die Verkörperung des philosophischen 18. Jahrhunderts und zugleich seine reifste Frucht, der edelste Vertreter seiner Begeisterung für die Aufklärung und seines Glaubens an einen unbegrenzten Fortschritt der Menschheit.

Marie-Jean-Antoine-Nicolas Caritat, Marquis von Condorcet stammt aus einer alten Familie des südlichen Frankreich. Einer der Caritat wurde durch seine Heirat mit Sebastienne von Poitiers Herr des Schlosses Condorcet bei Nyons im Süden der Dauphiné. Während mehrerer Jahrzehnte im 16. und 17. Jahrhundert waren sie eifrige Anhänger der Reformation gewesen. Ein Oheim des Philosophen, der Bischof von Augerre und Viseux, suchte mit rücksichtsloser Strenge die Priester seiner Diözesen zur Kirchenzucht anzuhalten. Condorcet wurde am 17. September 1743 zu Ribemont in der Picardie geboren. Sein Vater, der die Familiengüter dem ältesten Bruder hatte überlassen müssen, war wenig vermöglich und starb als Hauptmann der Kavallerie kurz nach der Geburt seines einzigen Kindes. Die Mutter, eine Bürgerliche, wurde von beständiger Sorge um das Leben ihres Sohnes gequält. In ihrer exaltierten und abergläubischen Frömmigkeit weihte sie ihn der hl. Jungfrau. Während acht Jahren mußte deshalb der junge Condorcet Mädchenkleider tragen. Diese abnorme Lebensweise und die nervöse Zärtlichkeit seiner Mutter prägten dem Wesen Condorcets eine Schüchternheit ein, die er nie hat überwinden können. Allzulange wurde die Erziehung ausschließlich von der Mutter geleitet, und gewisse Eigenschaften des Philosophen verdanken ihren Ursprung diesem langandauernden weiblichen Einfluß, sein eminentes Zartgefühl, sein starkes Bedürfnis nach intimem Anschluß, seine hochentwickelten Sympathiegefühle, aber auch sein linksisches Wesen und eine fast unmännliche Impressiona-

bilität. Erst vom neunten Jahre an begann das Lernen, zuerst unter einem jesuitischen Hauslehrer, dann bei den Jesuiten von Reims und in einer Schule desselben Ordens zu Paris. Seine Lehrmeister scheinen es jedoch nicht verstanden zu haben, den begabten Knaben zu gewinnen. Wenigstens zeigt er sich später von tiefem Haß gegen die Jesuiten befeelt. Er wirft ihnen vor, daß ihr Erziehungssystem geisttörend, herrischüchtig und moralisch indifferent sei. Unter den Mitschülern scheint er keine Freunde gewonnen zu haben. Schüchternheit, die nicht bezwungen werden kann, erweckt eben den Anschein von Kälte oder Anmaßung. Seine Vereinsamung ließ ihn mit seinen Gedanken völlig eigene Wege einschlagen. Mit seinen Grübeleien bohrte er die religiösen Anschauungen und die Standesvorurtheile seiner Umgebung an. Immer mehr entwickelte sich in ihm die Vorliebe für die abstrakten Wissenschaften. Fünfzehn Jahre alt, löste er eine schwierige mathematische Preisaufgabe glänzend, und seine Examinatoren, unter ihnen d'Alembert, sollen ihn als ihren zukünftigen Kollegen in der Akademie der Wissenschaften begrüßt haben. Nach seinem Austritt aus dem Jesuitenkollegium kehrte er zunächst zu seiner Mutter nach Ribemont zurück. Hier kostete es ihn einen harten Kampf und viel Bitterkeit, die Erlaubnis zum Studium der Mathematik zu erlangen. Als Haupt der jüngern Linie seines Hauses war er gleich seinem Vater zur militärischen Laufbahn bestimmt gewesen. Wir finden ihn dann wieder in Paris. Seine Freunde sind alle viel älter als er; es sind Männer, die an der Spitze der geistigen Bewegung im damaligen Frankreich standen. In einem intimen Verhältnis stand er zu d'Alembert und Turgot. Er verkehrte mit Diderot und Helvétius, später im Salon von Frau Helvétius in Auteuil und Fräulein de l'Espérance in Paris.¹⁾ Diese Dame hat uns in ihren Briefen eine Reihe interessanter Schilderungen des intimen Lebens unseres Philosophen hinterlassen. Sein Äußeres war vernachlässigt, seine Haltung gebeugt, seine Manieren seltsam. Die bescheidenen Mittel, die ihm seine Mutter gewähren konnte, nötigten ihn, ein eingezogenes Leben zu führen. Er arbeitete zehn Stunden des

Tages, beschäftigte sich sogar während des Badens mit Mathematik, und daneben hatte er noch zehn intime Freunde, von denen jeder glauben konnte, ihm am nächsten zu stehen. Mit 22 Jahren legte er der Akademie der Wissenschaften einen Essay über die Integralrechnung vor. Die Mathematiker Lagrange und Valande sprachen sich sehr anerkennend darüber aus. Schon drei Jahre später hätte Condorcet als Fünfundzwanzigjähriger in die Akademie der Wissenschaften als Mitglied aufgenommen werden können, aber seine Familie, in deren Augen dies eine Erniedrigung gewesen wäre, mußte es zu verhindern. So trat er erst das folgende Jahr (1769) ein und wurde 1773 Sekretär dieser gelehrten Gesellschaft. Eine ganze Reihe weiterer mathematischer Abhandlungen, worunter auch eine über die *Kometen* sich befindet, fanden die Anerkennung der gelehrten Kreise Europas. Condorcet wurde so auswärtiges Mitglied der Akademie von Berlin, Turin, St. Petersburg und Bologna. In einem Zeitraum von 17 Jahren, nämlich von 1773 bis 1790, verfaßte der junge Sekretär der Akademie der Wissenschaften von Paris die Biographien von 61 Gelehrten, die Mitglieder dieser Korporation gewesen waren. Es seien hier nur einige der bekanntesten dieser Biographien genannt, die von Houghens, Vacondamine, Haller, Linné, Bernoulli, Vaucanson, Euler, d'Alembert, Büffon und Franklin. Voltaire schrieb ihm darüber: „Das Publikum muß wünschen, daß jede Woche ein Akademiker sterbe, um Sie reden zu hören.“ Später verfaßte er auch eine Lebensbeschreibung von Pascal, Turgot und Voltaire, die der Akademie der Wissenschaften nicht angehört hatten. Die Aufnahme in die *Académie française* im Jahre 1782 bildete die Anerkennung dieser schriftstellerischen Tätigkeit. Allerdings siegte die Kandidatur Condorcets nur mit der Mehrheit von einer Stimme über seinen Konkurrenten. Ein heftiger Kampf war vorangegangen, bei dem Büffon die Angriffe gegen Condorcet geleitet hatte; ja, Büffon war darin so weit gegangen, die Minister Ludwigs XVI. aufzufordern, die Kandidatur Condorcets zu verbieten. Nach der Abstimmung rief d'Alembert aus:

„Ich bin befriedigter, diesen Sieg erlangt zu haben, als wenn ich die Quadratur des Kreises gefunden hätte.“ Die Biographie, die Condorcet über Buffon abfaßte, verrät keine Spur von einer mißgünstigen Gefinnung von seiten des Autors. Man vergegenwärtige sich folgende Stelle: „Züge, die Buffon entgangen zu sein scheinen, charakterisieren die Empfindsamkeit und die Größe seiner Seele; aber sie erscheint stets von einer höheren Vernunft beherrscht; man glaubt sozusagen mit einer reinen Intelligenz zu tun zu haben, die nur so viel von menschlicher Empfindsamkeit besitzt, als nötig ist, um sich uns verständlich zu machen und unsere Schwachheit anzusprechen.“ So redete Condorcet von dem Manne, der ihm nie das geringste Wohlwollen entgegengebracht hatte.

Seit 1770 steht Condorcet in einem regelmäßigen Briefwechsel mit Voltaire. Er ist Zeuge davon, mit was für einer, sich immer steigenden Verehrung der Alte von Fernen Condorcet gegenübertritt. So schreibt er an diesen: „Mein alles umfassender Philosoph, dessen Einsicht mich in Erstaunen setzt und dessen Freundschaft mir von Tag zu Tag teurer ist, ich bin bekümmert und beschämt über den verehrungswürdigen Fénelon und über den letzten Versuch eines 84jährigen Greises, eine andere Ansicht gehabt zu haben als Sie.“ Voltaire hatte in seinem hohen Alter noch die Tragödie „Irene“ verfaßt und Condorcet sie respektvoll, aber scharf kritisiert. Er hatte ihm darüber folgende Worte geschrieben: „Bedenken Sie doch, daß Sie uns in den Motiven und Charaktern an eine Vollendung gewöhnt haben, wie Racine im Stil. . . . Wenn wir strenge sind, so ist es Ihre Schuld.“ Mit solch edlem Freimut trat Condorcet seinem „lieben und erlauchten Lehrer“ gegenüber.

Die beiden Ausgaben,³⁾ die von seinen Werken veranstaltet worden sind, enthalten seine mathematischen Schriften nicht. Valande urteilt über sie, daß sie sich mehr mit der Aufstellung allgemeiner Gesichtspunkte, als mit der Durchführung seiner Ideen im einzelnen befaßten. Ähnlich drückt sich Lagrange aus. Selbst d'Alembert erklärt, daß die Arbeitsmethode Condorcets nicht vollkommen sei; er halte sich an

allgemeine Theorien, ehe er das Detail genügend bearbeitet habe. Diesen Ausstellungen stehen jedoch die allergrößten Lobspprüche gegenüber, die ihm dieselben kompetenten Persönlichkeiten spendeten, er allein sei imstande, seine Entdeckungen auf dem Gebiete der Integralrechnung näher auszuführen. Seine Ideen bezeichnen sie als erhaben und fruchtbar. Es ist darum auffallend, daß Condorcet seine mathematischen Studien mehr und mehr vernachlässigte und sich der Nationalökonomie zuwandte. *Arago* erklärt diesen Umschwung aus der Überzeugung des Philosophen, daß das menschliche Geschlecht unbegrenzter Vervollkommnung fähig sei. Condorcet erachtete es als eine der schönsten Beschäftigungen und eine der süßesten Pflichten, diesen Fortschritt zu beschleunigen. Und *Cahen* weist auf den Grundzug seines Wesens hin, nämlich seine Herzensgüte und sein außerordentlich starkes Mitgefühl, das nicht nur Angehörigen und Freunden galt, sondern die ganze Menschheit umfaßte. Ja, dieses Mitgefühl mit der leidenden Menschheit steigerte sich bis zur Leidenschaft. *Fräulein de l'Espinaffe* erzählt, daß der Gesichtsausdruck Condorcets die ausgesprochenste Eigenschaft seiner Seele deutlich zu erkennen gab, die Güte. Und ein Stich *Guiberts* bestätigt ihr Zeugnis. An *Türgot* schreibt Condorcet folgende Zeilen, die uns einen Blick in sein Inneres tun lassen: „Bei meinem Austritt aus der Schule fing ich an, über die moralischen Vorstellungen der Gerechtigkeit und Tugend nachzudenken. Ich glaubte zu beachten, daß das Interesse, das wir haben, gerecht und tugendhaft zu sein, auf dem Schmerz beruht, den die Vorstellung des Leidens, das ein anderes fühlendes Wesen erduldet, in einem fühlenden Wesen erweckt. Seit dieser Zeit suchte ich dieses Gefühl in seiner ganzen natürlichen Energie zu bewahren, aus Furcht, daß andere Interessen mich schlecht machen könnten. Ich habe auf die Jagd, an der ich Freude hatte, verzichtet und habe mir nur dann gestattet, Insekten zu töten, wenn sie Unheil anrichteten.“ Condorcet wird so der Anwalt der Unterdrückten. Überall versteht er die Sache der Gerechtigkeit und Toleranz, wo die damals in Frankreich ganz besonders rückständige Justiz durch ungerechte und grau-

same Urtheile sich vergeht. War er sonst schüchtern, so zeigte er außerordentlichen Mut, wenn es galt, für andere zu handeln. La Barre war hingerichtet worden, weil er ein Kreuzifix und eine Prozession nicht begrüßt hatte. Condorcet bestimmte Voltaire, für die Revision des Prozesses einzutreten. Die sehr aktive Rolle, die Condorcet in dieser Angelegenheit spielte, blieb den Zeitgenossen unbekannt, und auch in seiner Biographie Voltaires verschweigt er sie in bescheidener Weise, um die Ehre Voltaire allein zu lassen. In aller Öffentlichkeit dagegen trat er in Sachen des Grafen Lally und später der drei Geräderten aus der Champagne auf. Auch der Protestanten nahm sich Condorcet an, obschon die bestehenden Gesetze ihn nötigten, sich in seinen Schriften in Anonymität zu hüllen. Von Voltaire scheint er den tiefen Haß gegen die katholische Kirche geerbt zu haben. Der Vorwurf fanatischen Religionshasses, den Sainte-Beuve gegen ihn erhoben hat, ist jedoch ungerechtfertigt. Man kann ihn wohl antiklerikal, aber nicht antireligiös nennen. Mit welch schneidendem Hohn er freilich die Kirche angriff, die in seinen Augen nichts als ein Instrument der Unterdrückung war, zeigen seine Briefe eines Theologen aus dem Jahre 1774. Da läßt er seinen Theologen an den Abbé Sabbatier von Castres schreiben: „Wenn wir intolerant sind, so haben wir ein Recht dazu, weil wir die Menschen nur im Namen Gottes töten, der doch offenbar der Herr ihres Lebens ist. . . . Wir sind noch nicht verloren, solange man uns sagt, wir seien Ungeheuer, ja solange man sich noch über uns lustig macht, sind wir immer noch was. Aber es wird eine Zeit kommen, und vielleicht ist sie schon sehr nahe, daß wir zu gar nichts mehr gut sein werden, nicht einmal, um als Gegenstand des Gespöttes zu dienen.“ Condorcets Bestreben, die Sache der Humanität gegen alle ihre Feinde zu verfechten, machte indessen auch vor den Rassenunterschieden nicht Halt. Er trat nachdrücklich für die Aufhebung der Sklaverei ein.

Doch ihm konnte nicht genügen, gegen einzelne Mißstände seine Stimme zu erheben. Das Übel sollte an der Wurzel angefaßt werden. In seiner Biographie von l'Hôpital schrieb

er, um das Glück der ganzen Menschheit zu begründen — soweit wenigstens als fühlende und vergängliche Wesen dessen fähig seien — genüge es, dasselbe zu wollen. Als echter Sohn des 18. Jahrhunderts glaubt er, daß es genüge, die Völker über ihre wahren Interessen aufzuklären und ihnen gute Gesetze zu geben oder vielmehr sich diese selbst geben zu lassen. Die damaligen Zustände, unter denen das Volk besonders schwer zu leiden hatte, erzeugten bei einigen Einsichtigen den Wunsch nach einer Reform der wirtschaftlichen Verhältnisse. Condorcet war der intime Freund des bedeutendsten unter ihnen, Türgots. Er kannte aber persönlich auch Mirabeau, Quesnay und Trüdaine, ja er machte die Bekanntschaft von Adam Smith und sah sogar Hume, als dieser 1763 in Paris sich aufhielt. Wie wäre es da denkbar, daß Condorcet sich nicht auch mit Nationalökonomie beschäftigte? Er trachtet danach, die Nationalökonomie zu einer abstrakten Wissenschaft zu machen. Durch Hilfe der Wahrscheinlichkeitsberechnung soll eine soziale Arithmetik geschaffen werden, die geeignet ist, bestimmte Regeln auf die Ereignisse des Lebens anzuwenden, nämlich die Berechnung von Renten, Versicherungen, Wahlen und Abstimmungen. Diesem Zwecke diente die Veröffentlichung seines Essay über die Anwendung der Wahrscheinlichkeitsberechnung auf Beschlüsse, die mit Stimmenmehrheit gefaßt werden (1785). Er erklärt hier: „Ein großer Mann (Türgot), dessen Unterricht, Beispiel und Freundschaft ich sehr vermissen, war überzeugt, daß die Wahrheiten der moralischen und politischen Wissenschaften derselben Gewißheit fähig seien, wie das System der Naturwissenschaften, ja sogar der Astronomie, die sich der mathematischen Gewißheit zu nähern scheint.“ Wir erkennen hier in Condorcet den Vorläufer Auguste Comtes¹⁾ und der positiven Philosophie. Während Türgot Finanzminister war, also zwischen 1774 und 1776, ließ Condorcet eine Reihe von nationalökonomischen Schriften erscheinen, die alle die Vorteile der Freiheit des Handels und Gewerbes verfochten und die Aufhebung der Zölle, der Fronen und Zünfte verlangten. Unter den Artikeln, die er in

der *Encyclopädie* herausgab, trägt einer vom Jahr 1775 den Titel: *Monopole und Monopoleur*.

Sein Freund Türgot ernannte ihn 1774 zum Generalinspektor des Münzwesens, und als sein bischöflicher Oheim ihm sein bescheidenes Vermögen hinterließ, gelangte Condorcet endlich zu erträglichen ökonomischen Verhältnissen. Seine Amtswohnung in der Münze am Quai Conti wurde bald das Stelldichein der Pariser Geistesaristokratie. Den 28. Dezember 1786 verehelichte er sich mit Sophie von Brouchy, einer Dame, gleich ausgezeichnet durch seltene Schönheit wie durch Vorzüge des Herzens und Geistes. Sie theilte ihres Gatten philosophische Anschauungen und war ihm bei seinen politischen Bestrebungen eine verständnisvolle Beraterin. Es war eine Neigungsheirat, denn Condorcet hatte sich keinerlei Mitgift zugesichert. Er bewahrte bis zum Tode die größte Verehrung und Liebe für seine Gattin. Cohen wirft ihr Koketterie vor und läßt es als zweifelhaft erscheinen, ob sie, die fast zwanzig Jahre jünger war als Condorcet, dessen Neigung erwidert habe. Er stützt sich dabei auf ihr Verhalten während der Achtung des Gatten.

Gegen Condorcet wurden schon bei Lebzeiten, aber auch nach seinem Tode, viele Anschuldigungen erhoben. Man behauptete, Condorcet gebe sich zwar öffentlich als Anhänger der Republik aus, des Nachts dagegen besuche er heimlich den Hof. Dies Gerücht entstand dadurch, daß ein gewisser Comte d'Orsay (ausgesprochen wie Comte d'Orset) mit ihm verwechselt wurde. Man beschuldigte ihn der Stellenjägererei; er habe die Ministerstellung seines Freundes Türgot mißbraucht, um sich allerhand Vorteile zu verschaffen. Die Korrespondenz mit Türgot ergibt aber, daß Condorcet diesen bitten mußte, nichts mehr für ihn zu tun. Condorcet hatte mit d'Alembert und Bossut Pläne über Schiffbarmachung von Flüssen und Erstellung von Kanälen des Königreichs zu entwerfen. Über diesen Auftrag schrieb d'Alembert an Lagrange: Man wird Ihnen sagen, daß ich Direktor der Schifffahrtskanäle mit 6000 Frk. Gehalt bin. Falsch! Wir, Condorcet, Bossut und ich haben uns verpflichtet, aus Freund-

schaft für Türgot ihm unsere Ratschläge wegen der Kanäle zu geben, wir haben jedoch einen Gehalt, den der Finanzkontrolleur uns dafür anbot, ausgeschlagen. Als Türgot auf die Intriguen von Marie-Antoniette plötzlich entlassen wurde und Necker an seine Stelle trat, haßte Condorcet diesen als den Mann, der das großangelegte Reformwerk Türgots vereitelte. Daraus macht Sainte-Beuve^{*)} Condorcet einen heftigen Vorwurf. Er findet, daß Condorcet boshaft sei, voll Geschick zur Verleumdung. Er nennt seinen Zorn ungerechtfertigt, da er ja nicht persönlich beleidigt worden sei, sondern Necker nur darum haßte, weil er in ihm den Gegner seiner national-ökonomischen Pläne sah. Diese haine rationelle, dieser einem Vernunftgrund entspringende Haß, spricht aber gewiß nicht gegen ihn, sondern für ihn. d'Alembert hatte bei diesem Anlaß Condorcet übernamen (*mouton enragé, volcan couvert de neige*) gegeben, mit denen er sagen wollte, daß man sich einer solchen Entrüstung bei ihm kaum versehen hätte. Wenn Fräulein de l'Espinaffe in ihre begeisterten Schilderungen von Condorcet, um zu zeigen, daß es ihr an der Fähigkeit zur Kritik durchaus nicht gebreche, die Stelle einfließen läßt: „Er hat ein überaus feines und sicheres Gefühl, um das Lächerliche wahrzunehmen und alle Nuancen der Eitelkeit herauszufinden, er hat sogar eine Art von Boshaftigkeit, sie zu schildern,“ so legt das Sainte-Beuve gleich so aus, als sei Condorcet ein Mann gewesen, der hinter einem Anschein von Güte boshaft zu verleumden wußte. Man wird zugeben müssen, daß ein so scharfsinniger Geist wie Condorcet für die Schwächen seiner Mitmenschen unmöglich blind sein konnte. Er mochte bisweilen hochmütig erscheinen, wenn er mit seiner schneidenden Kritik hervortrat. Aber nie ist er persönlich geworden, stets war es ihm um die Sache zu tun. Sein Familienleben war trotz der frivolen Zeitsitten rein und schön. Seine Güte gegen die Dienstboten, seine Liebe und Anhänglichkeit gegen die Mutter, die er regelmäßig auf Monate hin besuchte und später, als sie krank geworden, zu sich nahm, können nicht bestritten werden. d'Alembert, der auf dem Todette von der Sorge um das Los seiner beiden alten Diener

gequält wurde, hinterließ, einem antiken Beispiel folgend, da er selbst kein Vermögen hatte, in seinem Testamente Condorcet das Vermächtnis, für seine Diener zu sorgen. Dieser hat diese Mission treulich erfüllt und, als er tot war, traten seine Gattin und sein Schwiegersohn, der General O'Connor, an seine Stelle. Condorcet, der von der vernunftgemäßen Aufklärung den Fortschritt der Menschheit abhängig glaubte, war von außerordentlicher Empfindsamkeit und Wärme des Gefühls. Mit meisterhafter Psychologie weiß er die Seelenvorgänge zu schildern, die einem enthusiastischen Freundschaftsverhältnis zugrunde liegen. Er errät die unglückliche, leidenschaftliche Liebe von Fräulein de l'Espinasse, die erst posthum durch die Veröffentlichung ihrer Briefe der Welt bekannt geworden ist; er ahnte, was sie ihm nicht mitteilen konnte, und suchte, ohne von der Sache zu reden, sie zu beruhigen und zu erheitern.

Wie konnte es nur dazu kommen, daß sich um eine solche Persönlichkeit ein Gewebe von Lügen und Verleumdungen bildete? Gehen gibt wohl die richtige Erklärung dafür, wenn er daran erinnert, daß Condorcet, wie alle schüchternen Naturen, es den andern schwer machte, ihn näher zu kennen und zu schätzen. Um den Wert seiner etwas komplizierten Persönlichkeit zu erfassen, mußte man ihm schon sehr nahe stehn. Sein reserviertes Wesen, sein unverstellter Freimut, seine oft bittere Ironie schufen ihm dagegen unter den ihm Fernstehenden leicht Feinde, und seine glänzende Laufbahn mußte ihm viele Neider erwecken.

Mit der Einberufung der Reichsstände auf den 5. Mai 1789 nahm die französische Revolution ihren Anfang. Von nun an absorbierte die Politik Condorcet vollständig. Schon während der Vorbereitungen zu den Wahlen und nicht minder natürlich nach dem Zusammentritt der Nationalversammlung ließ er eine große Zahl von Schriften erscheinen, die sich mit den Fragen und Ereignissen des Tages beschäftigten. Mehr als irgend ein anderer legte er stets auf die prinzipielle Seite der Sache das Hauptgewicht. Aus den obersten Grundsätzen des Naturrechtes leitet er die verschiedenen Verfassungsbe-

stimmungen ab. Natürlich verlangte er von seinem Standpunkte aus, daß eine Erklärung der Menschenrechte der Aufstellung einer positiven Verfassung voranzugehen habe; denn aus jenen Menschenrechten müssen sich die einzelnen Verfassungsartikel ableiten lassen. Der Philosoph wird sogar, um besser Gehör zu finden, Mitarbeiter verschiedener Zeitungen. Die neuesten Biographen, *Alengry* und *Cahen*, haben in ihren umfangreichen Arbeiten über Condorcet den Nachweis geleistet, daß er geradezu der Führer der französischen Revolution gewesen ist. Er entwirft den Plan der kommenden Verhandlungen, beleuchtet die schwierigen Fragen, die sich erheben werden, er unterrichtet zuerst die Wähler und nachher die Gewählten über ihre Aufgaben, er ist weitaus der hervorragendste Lehrer der neuen konstitutionellen Theorien. *Auguste Comte* hat den Entschluß Condorcets, sich ganz der Politik zu widmen, verurteilt. Sein theoretischer Beruf sei von ihm und der Mitwelt zu deutlich erkannt worden, als daß hierüber irgend ein Zweifel möglich gewesen sei. Zudem sei die Verschiedenheit von Philosophie und Politik damals schon offenkundig gewesen. Und beides miteinander zu vereinen müsse Condorcet als unmöglich erkannt haben. Denn er mußte wissen, daß er für längere Zeit sich in leidenschaftlicher Gärung befinden und sich in einem Strom von Vorurteilen herumtreiben werde, was mit wissenschaftlichen Überlegungen schlechterdings unvereinbar sei. *Cahen* glaubt umgekehrt, die Politik sei der wahre Beruf Condorcets gewesen; als Abkömmling einer streitbaren Rasse mußte er sich im politischen Kampfe wohl fühlen. Angesichts der Veranlagung Condorcets scheint dies jedoch eine sehr gewagte Behauptung zu sein. Und *Comte* beurteilt die Verhältnisse jedenfalls ebenso unrichtig. Woher konnte Condorcet eine so genaue Kenntnis der Leidenschaftlichkeit der politischen Kämpfe besitzen? Gerade die philosophischen Führer des 18. Jahrhunderts glaubten, daß die kommende Umwälzung sich durchaus auf friedlichem Wege vollziehen werde. *Voltaire* schrieb einmal an Condorcet: „Ein hervorragender Hofsling (der *Marquis de Boyer-d'Argenson*) hat mir eine seltsame Widerlegung des *Système de la*

nature geschieht, worin er sagt, daß die neue Philosophie eine schreckliche Revolution herbeiführen werde, wenn man ihr nicht zuvorkomme. Alle diese Rufe werden verstummen und die Philosophie wird bleiben. Schließlich ist sie der Trost des Lebens und ihr Gegenteil das Gift. Laßt sie machen, es ist unmöglich, das Denken zu verhindern; und je mehr man denken wird, desto weniger werden die Menschen unglücklich sein. Sie werden schöne Tage sehen; Sie werden sie schaffen: dieser Gedanke erheitert mir das Ende der meinigen.“ Majestätisch und ruhig sollte die siegreiche Philosophie ihren Einzug in das Leben, in den Staat, in die Geseze halten; dieser Überzeugung war man in den Zirkeln der philosophischen Geister, in den politischen Salons der Zeit. Von den Zeitgenossen und dem im politischen Leben noch ganz unerfahrenen französischen Volke konnte Condorcet über den leidenschaftlichen und blutigen Charakter der kommenden Ereignisse nicht unterrichtet sein; eher ist er ihnen vorangeeilt mit dunkeln Ahnungen und Befürchtungen, daß die Unerfahrenheit und die bisherige Unterdrückung des Volkes auf den Gang des Revolutionswerkes einen unheilvollen Einfluß ausüben könnten. Gerade deshalb weil er die Gefahren besser erkannte als andere, welche der Freiheit von Seite der Verehrer des Alten wie von unten drohten, fühlte er sich um so mehr verpflichtet, an der Politik aktiven Anteil zu nehmen. Aber allerdings versteht er unter Politik auch wiederum nichts als Aufklärung. Seine zahllosen politischen Manifeste, die er an das Volk und seine Vertreter gerichtet hat, wollen nichts anderes als die Nation und ihre Räte über ihre Rechte und Pflichten aufklären. Mit Rechtsbelehrungen konnte er jedoch wohl den Einsichtigen wertvolle Dienste erweisen, aber er konnte die entfesselten Leidenschaften nicht bezwingen. So wurden seine Erklärungen zwar meist sehr beifällig aufgenommen, aber fast nie befolgt. Ihm fehlte die Gabe, die Menschen zu lenken und in den Dienst seiner Ideen zu nehmen. Grade sein Doktrinarismus, seine ausschließlich philosophische Behandlung aller politischen Fragen machte es ihm unmöglich, da etwas zu lernen, wo etwas zu lernen gewesen

wäre, nämlich an dem Detail der Erfahrungen der Geschichte. Ein guter Geschichtsphilosoph ist leicht ein schlechter Politiker. Denn was Condorcet auch immer von David Hume und Adam Smith angenommen hat, so war er doch ein entschiedener Gegner der englischen Verfassung. Der englische Empirismus und Utilitarismus erschien ihm als eine Halbheit, bei der die Forderungen der Vernunft häufig vor der Brutalität der geschichtlichen Wirklichkeit kapitulieren. Ihr gegenüber gab er der amerikanischen Verfassung den Vorzug. Aber auch an ihr befriedigte ihn vieles, besonders der Föderalismus, nicht. Condorcet war Anhänger der Idee von der einen und unteilbaren Republik, entsprechend der Theorie vom Gesamtwillen. Hieraus geht deutlich hervor, daß Condorcet kein Anhänger der Girondisten gewesen sein kann. In dieser Frage stand er durchaus auf Seiten der Bergpartei. In etwas unterschied sich Condorcet dagegen von den Ansichten der französischen Aufklärer und Philosophen des 18. Jahrhunderts überhaupt: er teilte ihren Optimismus bezüglich der kommenden Revolution nicht. Schon im Jahre 1789 erklärte er, daß ein Volk nicht ungestraft von der Knechtschaft zur Souveränität übergeht. Die Gefahr aber, die er erkannte, ließ sich nicht, wie er meinte, durch Aufklärung beschwören.

So erfüllte ihn denn die Eröffnung der Reichsstände bei einem völligen Mangel an klaren Ideen auf Seiten der Volksvertreter mit Sorgen und Befürchtungen anstatt mit Freude. Er selbst war weder in der Provinz noch in Paris gewählt worden, und doch war er wohl der einzige Mann in ganz Frankreich, der klar wußte, was er wollte. Mit seiner Gattin folgte er den Verhandlungen der Reichsstände und der Constituante von einer Loge aus mit der größten Aufmerksamkeit. Der Salon der Marquise von Condorcet hatte die Erbschaft derjenigen von Frau Helvétius und Fräulein de l'Espinaffe angetreten. Zeitgenossen nannten ihn den Herd der Revolution, natürlich der erstrebten philosophischen und friedlichen, nicht der anarchistischen und blutigen Revolution der Schreckenszeit. Der Einfluß seiner Gattin hat Condorcet in seinen demokratischen Ideen noch bestärkt. Unter dem Ein-

druck ihrer hervorragenden Geistes Eigenschaften forderte Condorcet schon seit 1787 für das weibliche Geschlecht dieselben Rechte wie für das männliche, unter ihnen auch das Stimmrecht. Dumont aus Genf, der Übersetzer Benthams, sagt von der Marquise von Condorcet: „Ein ernster Charakter, ein Geist, der sich von philosophischen Betrachtungen zu nähren liebte, eine Leidenschaft für die Schriften Rousseaus waren ihr eigen und gaben ihr etwas Begeistertes. Ihr Gatte hatte einen Enthusiasmus des Denkens, sie des Gefühls; alle beide waren völlig überzeugt, daß sich die Freiheit in Frankreich nicht neben dem Throne aufrechterhalten konnte.“

Condorcet gründete in Opposition zum Klub der Jakobiner die Gesellschaft der Friedensfreunde. Allein dieser Versuch der Bildung einer großen fortschrittlichen Union, die alle Unordnung vermeiden und nur gesetzliche Mittel anwenden wollte, schlug fehl. Als Mitglied des Pariser Gemeinderates, dann der gesetzgebenden Versammlung suchte Condorcet seine Mitbürger zu ermahnen, die Gesetze zu achten, sich aller Tumulte zu enthalten und die Einigkeit zu bewahren. Sie sollten ihres persönlichen Grolls vergessen und gegen das Ausland zusammenstehn. Diese Bemühungen setzte er fort und verdoppelte seinen Eifer, nachdem er in den Konvent gewählt worden war. Dabei war er von Anfang der Vorkämpfer einer völlig demokratischen Verfassung gewesen. Er forderte das allgemeine Stimmrecht und das Referendum. Er war der erste, der von einem Nationalkonvent redete, der zu prüfen hätte, ob auch alle Bestimmungen der Verfassung der Erklärung der Menschenrechte konform seien. Sollte diese Erklärung die natürlichen Menschenrechte in ihrem weitesten Umfang enthalten, so sollte eine Kontrolle ausgeübt werden, ob auch das positive Recht ihnen wirklich entspreche. Von Condorcet ging die Anregung aus, die Adelsgenealogien zu verbrennen, um so die Errichtung einer Pairskammer von vornherein zu verunmöglichen. Denn das Zweikammersystem widersprach seinen konstitutionellen Prinzipien. Dies hatte zur Folge, daß die Akademien von Berlin und St. Petersburg Condorcets Namen von der Mitgliederliste streichen mußten.

Nach dem Fluchtversuch des Königs war er der erste gewesen, der eine Republik verlangte. Nicht als ob er damals erst Republikaner geworden wäre. Schon seit der Entlassung Türgots war er prinzipieller Republikaner. „Eine republikanische Verfassung ist die beste von allen,“ bemerkt er in seinem Leben Türgots im Jahre 1786. Daneben schrieb er 1785 an Friedrich den Großen, daß die Monarchie für die Abschaffung der Mißstände bessere Bürgschaft biete als die Republik. Daß er damit keine Schmeichelei sagte, geht aus seiner Biographie Türgots hervor. Hier erklärt er, daß die Geseze nicht der Ausdruck eines willkürlichen Beschlusses der Mehrzahl, sondern Wahrheiten sein sollen, die durch die Vernunft aus den Grundsätzen des Naturrechts abgeleitet werden. Und wenn das Glück der Völker mehr von der Weisheit der Geseze, als von der Form, in welcher sie erlassen werden, abhängt, so sei es klar, daß, je mehr ein Monarch seine Autorität dazu gebrauche, gute Geseze zu geben, desto weniger das Volk ein Interesse habe, sich nach einer freien Verfassung zu sehnen. So blieb denn sein Republikanismus zunächst noch theoretisch. Natürlich ist ihm das Volk der Souverän, aber die Exekutive kommt nach alter Gewohnheit in Frankreich dem Hause der Kapetinger zu. Seit der Flucht Ludwigs XVI. erklärte er dieses Vorrecht für erloschen. Daß man es mit dem König noch einmal versuchen wollte, war nach Condorcet ein großer Fehler. Damals hätte die Nationalversammlung noch Autorität genug besessen, um in aller Ordnung die Republik zu errichten. Auch hätte Condorcet, obschon er vom König durch bezahlte Korrespondenten in den Zeitungen vielfach verleumdete worden war, Ludwig XVI. doch gerne einen friedlichen Abgang ermöglicht. Als der Konvent dann den König zu richten beschloß, bestritt Condorcet entschieden, daß er zu gleicher Zeit gesetzgebende Behörde, Ankläger und Richter des Königs sein könne. Auf die Frage, ob der König schuldig sei, antwortete Condorcet mit ja, dagegen stimmte er gegen die Todesstrafe. Als Mitglied des Erziehungsausschusses veröffentlichte Condorcet seine *Memoiren über die Erziehung*, die er, was Cachen mit Recht hervorhebt, als

Politiker, nicht als Pädagog geschrieben hat.^{o)} Indes seine Pläne, ein Unterrichtsgesetz zu erlassen, schlugen fehl; der Konvent ging darüber zur Tagesordnung. Nachdem Condorcet Mitglied des verfassunggebenden Ausschusses geworden war, war er es, der die neue Verfassung entwarf, obschon er sich hierbei natürlich den andern Mitgliedern des Ausschusses mannigfach anpassen mußte. Die Geschichtschreibung erblickt in Sieyès den maßgebenden Verfassungstheoretiker der französischen Revolution. Mit Unrecht. Wohl hatte er dem verfassunggebenden Ausschuß der Nationalversammlung und dann wieder des Konventes angehört. Aber seine Ideen waren nicht durchgedrungen. Er war Anhänger des Repräsentativsystems und des Königtums. Auch nach der Flucht des Königs nach Varennes blieb er Monarchist, stimmte dann allerdings im Konvent für den Tod Ludwigs XVI.! Im verfassunggebenden Ausschuß des Konvents spielte Sieyès nur eine untergeordnete Rolle. Der Verfassungsentwurf, der diesem Ausschuß entsprang und der nur deshalb in der Geschichte den Namen der Girondine führt, weil die Mehrzahl der Mitglieder der Partei der Girondisten angehörten, ist durchaus das Werk Condorcets. Dieser ist der Schöpfer der republikanischen, konstitutionellen Theorien in Frankreich. Die Verfassung, die er in einer anstrengenden Arbeit von vier Monaten entworfen hatte, ist die am meisten demokratische, die je in Frankreich aufgestellt worden ist. Doch Marat und Robespierre wollten ihm die Ehre nicht gönnen, die künftige Verfassung Frankreichs entworfen zu haben. Zwischen Robespierre und Condorcet bestand eine persönliche Spannung. Robespierre wollte als enger und beschränkter Kopf nicht zugeben, daß ein ehemaliger Marquis ein wirklicher Demokrat sein könne. Um Freund des Volkes zu sein, meinte er, müsse man aus ihm hervorgegangen sein. Man tue gut, einem Edelmann zu mißtrauen, der der Schüler Voltaires und d'Alemberts gewesen und jenen Enzyklopädisten angehöre, die Rousseau verfolgten. In seiner abgöttischen Verehrung für den Autor des *Contrat social* verfolgte er alles, worin er eine diesem nicht ganz günstige Tendenz vermutete, mit fana-

tischem Hass. Robespierre war der enge und beschränkte Fanatiker, der einen wirklich großen Mann wie Condorcet zu verstehen völlig außerstande war. Der klare, weite, wahrhaft philosophische Geist desselben schien ihm, dem bornierten, unbeugsamen Eiferer, verdächtig. Daß man sich bei der Durchführung von Prinzipien in der Politik den Verhältnissen anpassen und Nachsicht üben müsse, schien ihm ein Beweis von Mangel an Grundsätzen und fester Überzeugung. So war ihm Condorcet in hohem Grade der Korruption verdächtig. Man vergewaltigte sich dabei, daß Condorcet in den Blättern fortgesetzt als Verräter gebrandmarkt wurde. So setzte sich in Robespierre nur allzuleicht der Gedanke fest, Condorcet sei vom Hofe bestochen. Umgekehrt verabscheute dieser in Robespierre den Freund Marats. Robespierre ist ihm der beschränkte Geist, der nicht fassen kann, daß die Wirklichkeit komplexer ist als das dürftige Schema seiner armseligen Gedanken. In Condorcets Augen war ein solcher Mann der Freiheit gefährlich, da er seinen Willen wie ein Gesetz und seine Meinungen wie ein Dogma aller Welt aufdrängen wollte. Er sah in ihm den Demagogen, der sich an die niedersten Instinkte des Volkes wandte und sich doch zugleich in seiner tugendhaften Pose den Anschein gab, als kenne er sie nicht. Er wußte, daß Robespierre beständig die Tugend der andern verleumdete, um seine eigene um so heller strahlen zu lassen. Im Kampfe dieser beiden Männer lag aber mehr als ein bloß persönlicher Antagonismus. Es war der Gegensatz innerhalb der philosophischen Strömungen des 18. Jahrhunderts, der sich im Ringen dieser beiden Männer fortsetzte. Condorcet war der Freidenker, der Atheist, der in den Religionen nur noch ein Überbleibsel der Vergangenheit erblickte. Obschon eigentlich der Religion nicht feind, sah er das Verhängnis für sie darin, daß sie ohne Priester nicht bestehen könne und durch sie dem Mißbrauch der geistlichen Gewalt zum Zwecke der Unterjochung verfallen sei. Robespierre vereinigte mit seiner übrigen Schwärmerei auch noch eine religiöse. Die Einheit der Nation sollte durch einen nationalen Kultus symbolisch dargestellt werden. Dieser

Kultus war, wie man weiß, der des höchsten Wesens, welcher an Stelle der mehr oder weniger irreligiösen Verehrung der Vernunft zu treten hatte. Ohne undankbar zu sein, meinte Robespierre, dürfe der Mensch seinen Schöpfer nicht vergessen. Die Idee des höchsten Wesens sei nötig, um der Moral eine Grundlage zu geben. Er war, wie Rousseau, Deist und verlangte, daß die Religion, wenn auch in der zum Deismus gereinigten Form, das Fundament des Staates bilden sollte. In die Verfassung gehörte nach seiner Ansicht ein Satz, der ein höchstes Wesen anerkennt, und seinen Kultus zu regeln war Sache des Gesetzes. Das Fehlen einer deistischen Anrufung des höchsten Wesens an der Spitze der Verfassung empörte Robespierre. Und als eine solche von einem seiner Anhänger gefordert wurde, hielt ihm ein gewisser Louvet entgegen: „Die Existenz Gottes hat nicht nötig, vom französischen Nationalkonvent anerkannt zu werden.“ Robespierre konnte es Condorcet niemals vergessen, daß er von ihm einst gesagt hatte: „Robespierre ist ein Priester und wird niemals etwas anderes sein als das.“ Condorcet seinerseits verlangte die völlige Trennung von Kirche und Staat.

Als es nun zur Diskussion von Condorcets Verfassungsentwurf kam, befolgte Robespierre die Taktik, diesen als unpopulär und undemokratisch zu verdächtigen. Die Gedanken Condorcets sollten mit seinen eigenen Gedanken bekämpft werden. Um das Proletariat von Paris zu gewinnen, machte Robespierre der Verfassung Condorcets den Vorwurf, daß sich kein Artikel darin finde, der das Recht auf Arbeit und den Krieg zur Propaganda der revolutionären Theorien enthalte. Allein dieser Sozialismus Robespierres war ein heuchlerischer. Er hatte nur den Zweck, das Verfassungsprojekt Condorcets unbeliebt zu machen. In die Verfassung, die von seinem Anhänger Héault-Séchells nachher in sechs Tagen ausgearbeitet wurde, fand keiner dieser Artikel Eingang. Überhaupt war diese neue Verfassung nichts als ein Abklatsch derjenigen von Condorcet. Ohne Debatte ward dieses Gegenprojekt angenommen, nicht etwa, um nun ausgeführt, sondern um alsbald sistiert zu werden, denn man erklärte es für not-

wendig, daß vorerst das revolutionäre Regiment noch länger andauere.

Dieses Vorgehen empörte Condorcet. Er protestierte gegen die neue Verfassung und tadelte heftig das Verhalten der Bergpartei. Dieser Protest war sein Verhängnis. Man beachte indessen wohl, Condorcet wurde nicht in das Schicksal der Girondisten verflochten. Sein Name steht noch nicht auf der Proskriptionsliste, die gegen sie erlassen wurde. Viele unter ihnen waren zwar seine Freunde, er gehörte aber nicht zu ihrer Partei. „Ich habe nie einer Partei angehört und werde nie einer Partei angehören,“ so hat er sich gelegentlich geäußert. Gerade diese Vereinsamung war der Grund, daß seine Feinde ihn um so leichter verderben konnten. Am 8. Juli 1793 erging ein Verhaftsbefehl gegen ihn. Daß es so weit kam, zeigt deutlich, daß Condorcet kein Parlamentarier war. Sonst würde er sich nicht ohne Truppen in einen Kampf gegen die Bergpartei eingelassen haben. Er war und blieb der für die Befreiung des Volkes begeisterte Philosoph, der sich fortgesetzt der Täuschung hingab, als könne er seine Gegner durch Gründe überzeugen. Cabanis sagt von ihm, er sei ein Mann gewesen, der durch seine Rede wohl überzeugen, aber nicht hinreißen konnte. Dies allein schon erklärt seinen parlamentarischen Mißerfolg.

Der Arzt und Philosoph Cabanis, Condorcets Schwager, benachrichtigte diesen von dem Geschehenen, so daß er, noch kurz bevor die Kommission, die ihn verhaften sollte, bei seinem Landhaus in Auteuil eintraf, sich auf die Flucht machen konnte. Zwei Freunde von Cabanis geleiteten ihn zu Frau Bernet, einer beherzten Dame, die zuerst davon benachrichtigt worden war, daß man einen Proskribierten bei ihr einlogieren wollte. Trotzdem sie sich damit der höchsten Gefahr aussetzte, war sie sofort entschlossen, den Unglücklichen bei sich aufzunehmen. „Ist er tugendhaft und geächtet, so möge er kommen,“ antwortete sie und begehrte nicht einmal seinen Namen zu erfahren. Hier entwarf nun Condorcet zunächst ein Schriftstück, das er im Falle seiner Verhaftung den Richtern zu seiner Rechtfertigung vorzulegen gedachte. Seine Gattin, die

ihn verkleidet häufig in seinem stillen Exil besuchte, bewog ihn indessen, von dieser unnützen Arbeit abzulassen, eine so lange und aller Welt bekannte, hingebende Tätigkeit im Dienste der Befreiung seines Volkes noch besonders rechtfertigen zu wollen. Sie überredete ihn, statt dessen an ein Werk zu gehen, mit dem er sich schon lange beschäftigte, nämlich ein historisches Gemälde des Fortschritts des Menschengeschlechtes zu entwerfen. Meist wird behauptet, daß er diese Schrift ohne Vorarbeiten, ohne Notizen und Bücher — denn alle seine Papiere und Bücher waren unter Siegel gelegt worden — entworfen habe. Neuerdings ist aber der Nachweis geleistet worden, daß er schon seit längerer Zeit über diese Arbeit nachgedacht hatte. Seine Freunde versorgten ihn mit Büchern. Und waren auch seine Hilfsmittel begreiflicherweise trotz alledem beschränkt, so half sein vortreffliches Gedächtnis nach, wo die Bücher versagten. In einigen Monaten vollendete er die Skizze seines Werkes und gedachte alsdann in einem historischen Gemälde die Grundgedanken näher auszuführen. Hierzu hätte er aber einer Reihe von Jahren bedurft. Das Schicksal hat ihm nicht vergönnt, dieses großangelegte Unternehmen zur Ausführung zu bringen, das wohl eines der interessantesten philosophischen Werke geworden wäre, die wir besitzen. Was beim Lesen am meisten in Erstaunen setzt, ist die ungetrübte Heiterkeit der Seele, die den Autor bei seinen Gedankengängen begleitet. Völlig objektiv ohne irgendwelche Anspielungen auf die ihm widerfahrne Ungerechtigkeit, behandelt er sogar die Zeit der französischen Revolution. Die Leiden der Einzelnen, die bei solch außergewöhnlichen Zeiten nicht leicht zu vermeiden sind, sollten ihm den Ausblick auf die künftige Größe des Menschengeschlechtes nicht trüben. Diese Hoffnung auf eine glorreiche Zukunft, diese erhabenen Ideen von der Vervollkommenung seines Geschlechtes richteten den Geächteten in Stunden tiefer Niedergeschlagenheit und herben Seelenschmerzes immer wieder auf. Die Trennung von Weib und Kind, die er so zärtlich liebt, ist ihm allein schon fast unerträglich. Im Oktober wird er durch den Prozeß gegen die Girondisten aufs

tieffte erregt. Wie er ihre Beurteilung vernimmt, bricht er in Tränen aus. Sechs Monate nach Erlassung des Verhaftsbefehles wurde Condorcet unter die Emigrierten eingereiht. Seine mit Sequester belegten Güter sollten nun verkauft werden. Um für sich und ihre Tochter noch etwas zu retten, mußte die Gattin den traurigen Schritt tun, die Scheidung zu verlangen. Ihre Verhältnisse waren dürftig geworden. Erst suchte sie sich durch Verkauf ihres Schmuckes zu helfen, dann fing sie an, sich ihr Brot durch Malen von Miniatur-Porträten zu verdienen. So fertigte sie eine große Zahl von Bildnissen derer an, die in dem Gefängnis den Tag der Hinrichtung erwarteten und glücklich waren, ihren Familien ein Andenken zu hinterlassen. Allein damit sie in die Kerker hineinkommen und daselbst ihren Trost spenden konnte, mußte sie erst die Gefängniswärter, die Henker und Polizeiagenten porträtieren, um sie sich günstig zu stimmen. Von ihrem Scheidungsprojekt redet sie in den Briefen an den Gatten nur in Andeutungen. „Diese scheinbare Trennung ist für mich, während meine Anhänglichkeit an Dich und die Bande, die uns verbinden, unauflöslich sind, der Gipfel des Unglücks, besonders wenn Du sie für etwas anderes ansiehst als für eine finanzielle Formalität und wenn Du Dir nicht beständig das gemeinsame und teure Interesse (der Tochter) in Erinnerung ruffst, das sie gebietet. Ich darf glauben, daß Du meine Worte nicht nötig hast, um gewiß zu sein, daß der Rest meines Lebens die Beweggründe hiezu erklären werde. Es ist mir unmöglich Dir zu sagen, was mich dieses Opfer kostet.“ Der Gedanke an die Scheidung war Condorcet überaus peinlich und verdüsterte ihm die letzten Stunden seines Lebens. Man versteht, daß die Arbeit an seinem historischen Gemälde von dem Fortschritt des Menschengeschlechts und die Abfassung einiger anderer Schriften kleineren Umfangs nicht imstande waren, seine Seele in den Augenblicken, wo er nicht an der Arbeit sein konnte, vor Verzweiflung zu bewahren. Die Besuche seiner Freunde und seiner Frau hörten allmählich auf, als immer neue Blutgesetze von den Schreckensmännern erlassen wurden, die da-

mals den Wohlfahrtsausschuß bildeten. Die Lebensmittel wurden immer teurer; welch quälender Gedanke, sein Volk, seine Familie dem Hunger preisgegeben zu sehen. Und bei alledem noch die fortwährende Ungewißheit seines Schicksals! Wie ein Damoklesschwert hing es über seinem Haupte, jede Stunde konnte die gefürchtete Verhaftung bringen. Kein Wunder, daß es Momente gab, in denen die Widerstandskraft seiner Seele zusammenbrach. Da konnte er dann schreiben: „Ich hänge nicht mehr am Leben als um der Liebe und der Freundschaft willen. Ich habe meinem Ruhm lebewohl gesagt, ich will mein bißchen Staub nur noch mild von milden Winden treiben lassen; Torheit, nach Jahrhunderten seinen Ehrgeiz zu richten und nichts vom gegenwärtigen Leben zu haben, das entschwindet. Es gibt im brieflichen Verkehr eine Menge von Ideen, die man hinwirft, ohne sie zu verifizieren und zu garantieren: man ist sich selbst, sein gegenwärtiges wirkliches Ich und nicht das zurechtgemachte und zusammengesetzte Ich der vergangenen Iche. Ich werde weniger Philosoph und mehr Biedermann sein.“ Aber dann faßte er sich wieder. Allein sein Asyl erscheint ihm als ein Gefängnis, aus dem er entinnen möchte. Vergeblich sucht ihm seine Frau das unglückliche Projekt einer Flucht auszureden. Als im Februar 1794 die ersten Strahlen der Frühlingssonne in den Hinterhof fielen, nach dem seine Zimmer gingen, hatte er nur noch einen Gedanken: zu fliehen. Als er vollends hörte, daß seine tapfere Wirtin von einer Anklage, Flüchtlinge zu beherbergen, bedroht wurde, entschloß er sich die schützende Zufluchtsstätte zu verlassen. Am 25. März begab er sich, ärmlich gekleidet, nach der Umgebung von Paris. Entkräftet von einem langen Marsche und des Nüchterns unter freiem Himmel nicht gewohnt, suchte er in einem Wirtshause eine kräftige Mahlzeit einzunehmen. Sein Benehmen, seine gebildete Sprache, ein Goldstück, das er wechseln ließ, erregte Verdacht. Als er verhaftet wurde, gab er an, Pierre Simon zu heißen und eine Stelle als Bedienter zu suchen. Da er vor Schwäche nicht mehr gehen konnte, wurde er auf einen Karren geladen, um so ins Gefängnis von Bourg-la-Reine

überführt zu werden. Als am Morgen des 28. März der Gefängniswärter in seine Zelle trat, fand er einen Leichnam. Der angebliche Pierre Simon war in der Nacht gestorben. Wie der Arzt feststellte, hatte ein Schlaganfall seinem Leben ein Ende bereitet.⁷⁾ Die lange, fast in allen Büchern verbreitete Erzählung, Condorcet habe sich durch Gift, das ihm sein Schwager Cabanis verschafft hätte, umgebracht, verweist sein neuester Biograph ins Reich der Fabel. Die starken seelischen Erschütterungen, das verzehrende Heimweh nach Weib und Kind, Hunger und Entbehrungen und der Frost der im Freien verbrachten Märznächte, reichen völlig aus, seinen plötzlichen Tod zu erklären.

Auf einem Buchumschlag hatte er eine Art Testament gemacht. Seine Tochter sollte im Fall des Todes seiner Gattin von seiner Wirtin, Frau Bernet, erzogen werden. „Sie soll in der Liebe zur Freiheit und Gleichheit, in den republikanischen Sitten und Tugenden erzogen werden; man halte jegliches Gefühl von persönlicher Rache von ihr fern, man lehre sie sich der Gefühle zu erwehren, die ihre Empfindsamkeit ihr einflößen könnte; man verlange es von ihr in meinem Namen; man sage ihr, daß ich niemals solches gekannt habe.“

Zu spät suchte der Konvent seine Schuld am Verluste dieses Mannes teilweise wieder gut zu machen. Auf Antrag Daunous und des Erziehungsausschusses beschloß er am 2. April 1795 den Ankauf von 3000 Exemplaren des historischen Gemäldes, um sie in den Schulen zu verteilen. Das Werk wurde sogleich ins Englische und Deutsche übersetzt und hatte einen außerordentlichen Erfolg.

Daß L a m a r t i n e *) in seiner poesievollen und pathetischen G e s c h i c h t e der G i r o n d i s t e n Condorcet mit den vielen ehrgeizigen Strebern zusammenwirft, welche die Stürme der Revolution an die Oberfläche des politischen Lebens gebracht hatten, zeigt, wie wenig er ihn kannte. Daß er Condorcet vorwirft, den Hof mit dem Hass eines Abtrünnigen gehaßt zu haben, während er für den lasterhaften und bestechlichen Mirabeau Worte der Entschuldigung findet,

ist ein Beweis für seine Unfähigkeit, eine Erscheinung wie Condorcet zu verstehen.

Condorcet hat Comte mächtig angeregt und wir dürfen uns, was Frankreich betrifft, dem Ausspruch Lévy-Bruhl's anschließen, der da lautet: „Condorcet a extrait et clarifié la substance philosophique du XVIII^e siècle.“

I. Teil.

Die Erkenntnislehre
des älteren französischen Positivismus

zugleich eine Auseinandersetzung mit dem Kritizismus
und dem englischen Positivismus.

A. Die Methode d'Alemberts.

I. Kapitel.

d'Alemberts Schriften über die Erkenntnislehre.

Für die Erkenntnislehre d'Alemberts kommt außer der Einleitung in die Enzyklopädie und dem Essay über die Elemente der Philosophie oder die Prinzipien der menschlichen Kenntnisse noch die Vorrede zur Dynamik in Betracht.¹⁾ Diese Vorrede ist zwar fast unverändert in die Elemente der Philosophie, Abschnitt Mechanik, aufgenommen worden. Aber wegen der Wichtigkeit, die diese Ausführungen haben, ist es nötig, sich zu vergegenwärtigen, daß sie bereits im Jahre 1743 veröffentlicht worden sind.

Von den mathematischen Schriften d'Alemberts wird gesagt, daß sie der Eleganz und Klarheit entbehren.²⁾ Von den philosophischen möchte man sich zu urteilen versucht fühlen, daß es ihnen an Übersichtlichkeit gebreche. An den einzelnen Stellen scheint meistens alles klar zu sein; höchstens bedauert man die Eile, mit der wichtige Probleme besprochen werden, von denen man doch fühlt, daß der Autor mehr zu sagen in der Lage gewesen wäre. Aber die Einsicht in den Zusammenhang, in dem die erörterten Abschnitte untereinander stehn, die Verbindung der einzelnen Ausführungen zu einer Gesamtanschauung ist dem Leser keineswegs leicht gemacht. Der Grund mag zum Teil in der Sache selbst liegen, nämlich in der Ansicht d'Alemberts, daß die Erkenntnisse meist ohne Zusammenhang untereinander seien und sich wie Inseln im Meere des Unerkannten ausnehmen. Zum Teil ist aber die Darstellung selbst schuld, die der Autor seinen Anschauungen gegeben hat. Vielleicht hängt dies — worauf Bertrand hinweist — damit zusammen, daß d'Alembert nie Lehrer gewesen

ist und nie auch nur eine Stunde sich dem Unterricht gewidmet hat. Bei der Einleitung (in die Enzyklopädie) lassen sich diese Mängel durch den populären Zweck der Schrift, die an die Spitze der großen Enzyklopädie zu stehen kam und ihr Leser werben mußte, entschuldigen. Auch liegt es in der Aufgabe, die dem Autor hier gestellt war, nämlich die Ordnung und die Verkettung der menschlichen Kenntnisse zu erklären, daß die Probleme der Erkenntnistheorie nur gelegentlich gestreift worden sind.

Für die Elemente der Philosophie gilt diese Entschuldigung dagegen nicht und die Einschachtelung der Erläuterungen (*éclaircissements*) an sechszehn Stellen vermehrt natürlich diesen Übelstand. Diese Erläuterungen, die erst später hinzugekommen sind, verdanken ihre Entstehung einem Wunsche Friedrichs des Großen, für den sie d'Alembert verfaßt hat. Doch sind sie vor dem Druck verändert und zum Teil weiter ausgeführt worden.

II. Kapitel.

Gegensatz zur Popularphilosophie.

Einen Monat nach d'Alemberts Tode, von dem er noch keine Nachricht erhalten hatte, schrieb Friedrich der Große an ihn, als wollte er mit diesen Worten das Vermächtnis seines philosophischen Freundes skizzieren: „Wenn man unter den Lücken der Philosophie alle diejenigen Gegenstände versteht, die der menschliche Geist nicht hat ergründen können und an denen der systematische Geist sich versucht hat, so kann man hierüber ein Buch schreiben, doppelt so umfangreich als die Enzyklopädie. Es scheint, daß der Mensch eher dazu geschaffen ist zu handeln als zu erkennen. Die Prinzipien der Dinge entziehen sich unseren beharrlichsten Nachforschungen. Die Hälfte unseres Lebens bringen wir damit zu, uns von den Irrtümern unserer Vorfahren loszumachen; wir verlassen aber zugleich die Wahrheit im tiefsten Versteck, aus dem die Nachwelt sie nicht herausziehen wird, so große Anstrengungen sie auch mache. Freuen wir uns an den wenigen Erfolgen, die uns gelungen sind, und denken wir daran,

daß erkennen lernen oft so viel ist, als zweifeln lernen.“ Wohl sind dies Worte des großen Preußenkönigs, aber sie sind nicht umsonst an d'Alembert gerichtet, denn sichtlich tragen sie den Stempel seines Geistes. Die gewöhnliche Darstellung der französischen Philosophie zählt d'Alembert zu den Enzyklopädisten. Und diese Ansicht scheint die selbstverständlichste der Welt zu sein, hat er doch die berühmte Einleitung zu der großen Enzyklopädie geschrieben. Daß er dann im Jahre 1759 von der Redaktion zurücktrat, war — so sagt man — nichts als Schwäche und Feigheit. Gegen diese allgemein verbreitete Beurteilung unseres Philosophen sollte es jedoch Bedenken erwecken, wenn man in jenem an d'Alembert gerichteten Briefe den Gedanken aussprechen hört, daß eine Darstellung dessen, was der menschliche Geist nicht ergründen kann, obschon eine gewisse Philosophie sich darüber ausgelassen hat, mehr Stoff böte, als nötig wäre, ein doppelt so umfangreiches Werk wie die Enzyklopädie auszufüllen. Ein andermal spottet Friedrich über die Enzyklopädisten in einem Briefe an d'Alembert: „ich möchte meine Zuflucht zu einem enzyklopädistischen Gesetzgeber nehmen, der in diesem Lande Gesetze gäbe, die alle Menschen gleich machten, die den Narren Verstand verliehen und die Selbstsucht und den Ehrgeiz aus dem Herzen aller Bürger ausrotteten — --.“ Wie wäre eine solche Sprache denkbar, wenn d'Alembert sich selbst als einen Enzyklopädisten betrachtet hätte? Gewiß, in einem Punkt hat er sich stets für die Enzyklopädisten erklärt: er wußte sich eins mit ihnen in der Bekämpfung der Geistesknechtung, in dem Bestreben, die Herrschaft der Vorurteile zu brechen und seine Nation aus der Gewalt eines intoleranten Klerus, eines unnützen Adels und eines Beamtentums zu befreien, das unfähig war, den Bedürfnissen der Zeit gerecht zu werden.

Nur in diesem negativen Sinne läßt sich von einer Philosophie der Enzyklopädisten reden; es ist eine politische Philosophie, die der Revolution vorgearbeitet hat, eine Erscheinung, die in die allgemeine Kulturgeschichte gehört aber nicht in eine Geschichte der Philosophie. Denn was den positiven

Gehalt betrifft, erhob sie sich nicht über das Niveau ganz allgemeiner und populärer Betrachtungsweisen und ließ vor allem eine einheitliche Grundanschauung vermissen. Dieser Mangel an Einheitlichkeit und Geschlossenheit in den philosophischen Ansichten, welche die Enzyklopädie aufweist, tritt natürlich nach dem Ausscheiden d'Alemberts aus der Redaktion nur um so mehr hervor. Und man darf annehmen, daß mindestens ebenso viel als die Belästigungen und Gefahren, denen sich unser Philosoph ausgesetzt sah, die Aussicht ihn zum Rücktritt zwang, daß die neuen Zensoren, welche die bisherigen „vernünftigen“ ersetzen sollten, ihn verhindern würden, seine philosophischen Anschauungen in der Enzyklopädie dem Publikum mitzuteilen.²¹⁾ Es scheint deshalb nicht zufällig zu sein, daß seine Elemente der Philosophie in demselben Jahre entstanden, in dem er von der Enzyklopädie zurücktrat. Er hatte eingesehen, daß diese nicht der Ort sei, wo er seine philosophischen Anschauungen niederlegen könne. Andererseits kamen in den Kreisen der Freunde der Enzyklopädie Anschauungen zu Gunst und Ansehen, die ihm eine Arbeitsgemeinschaft unmöglich machten. So hatte er — um nur eines zu nennen — zwar in seiner Einleitung zur Enzyklopädie Worte der Anerkennung für Condillac gefunden, der in seinem *Traité des systèmes* dem Geschmack an der dogmatischen Philosophie den letzten Stoß versetzt haben sollte. Als aber 1754 der *Traité des sensations* erschienen war, mußte ihn die Oberflächlichkeit einer solchen Philosophie, die nun Mode wurde, abstoßen. De Gérando sagt von der Einleitung in die Enzyklopädie, daß sie die Kritik des Systems sei, das in diesem Werke befolgt wurde. Es steht mit dem Gesagten natürlich in keinem Widerspruch, daß d'Alembert nach seinem Rücktritt von der Redaktion gleichwohl noch mathematische Artikel einschickte. d'Alembert hat sich auch in seinen Elementen der Philosophie deutlich darüber ausgesprochen, daß das, was sich zu seiner Zeit für Philosophie ausgab, diesen Namen mit sehr verschiedenem Rechte führe. „Jedes Jahrhundert, das gut oder schlecht denkt, vorausgesetzt, daß es zu denken glaubt und daß es anders als das

ihm vorangegangene Jahrhundert denkt, schmückt sich mit dem Philosophentitel, wie man öfters diejenigen als Weise geehrt hat, die kein anderes Verdienst hatten, als ihren Zeitgenossen zu widersprechen. Unser Jahrhundert hat sich deshalb vorzugsweise das philosophische Jahrhundert genannt; mehrere Schriftsteller haben ihm diesen Namen in der Überzeugung gegeben, daß davon etwelcher Glanz auf sie zurückstrahle; andere haben ihm diesen Ruhm versagt, da sie nicht imstande waren, daran teilzunehmen.“ Und über das Resultat des Philosophierens seines Zeitalters urteilt er: „Ein neues Licht über einige Gegenstände, eine neue Dunkelheit über mehrere andere ist die Frucht und Folge dieser allgemeinen Gärung der Geister gewesen, wie es die Wirkung von Flut und Ebbe des Ozeans ist, daß einige Materialien auf dem Ufer abgelagert und andere davon entfernt werden.“ Hatte sein Zeitalter auch einen philosophischen Anstrich, so war er doch kritisch genug, um sich durch den Schein nicht blenden zu lassen. Ihm ist die Philosophie mehr als ein Kampfmittel gegen kirchliche und staatliche Autoritäten, sie dient ihm nicht nur dazu, Irrtümer und Vorurteile in politischen und kirchlichen Dingen wegzuräumen, sondern vor allem unsere Kenntnisse von unseren Meinungen zu scheiden. Und dies wollte er in einem viel strengeren Sinn verstanden wissen, als seine Zeitgenossen in Frankreich dazu die Neigung verspürten, Turgot und Condorcet ausgenommen.

III. Kapitel.

Der Mangel an Zusammenhang in unserer Erkenntnis.

Zwischen unsern Kenntnissen gibt es keine lückenlose Verbindung. Der Zusammenhang innerhalb und zwischen den verschiedenen Wissensgebieten ist häufig unterbrochen. Mit solchen Klagen beginnt d'Alembert seine Erkenntnislehre. „Wenn die Wahrheiten unserem Geiste eine ununterbrochene Kette darböten, brauchte man keine „„Elemente““ (der Philosophie) abzufassen, alles reduzierte sich auf eine einzige Wahrheit, von der die anderen Wahrheiten nur verschiedene über-

setzungen wären. Die Wissenschaften wären dann ein ungeheures Labyrinth, aber ohne Mysterium, dessen Irrwege die höchste Intelligenz (l'intelligence suprême) mit einem Blick umfaßte und deren Faden wir in Händen hielten. Aber dieser so notwendige Führer fehlt uns; an tausend Stellen ist die Kette der Wahrheiten abgebrochen.“¹⁾ So schreibt d'Alembert in den Elementen und schon in seiner Einleitung in die Encyclopädie hatte er gesagt: „Für den, der das Weltall von einem einheitlichen Gesichtspunkt aus erfassen könnte, würde es — wenn der Ausdruck gestattet ist — nur eine einzige Tatsache und eine einzige große Wahrheit bedeuten.“²⁾ Wie weit sind wir also nach d'Alembert von unserem Ideal der Erkenntnis entfernt! Die Verbindung zwischen unsern Kenntnissen entgeht uns, und „wir erraten vom großen Welträtsel nur einige Silben, aus denen wir keinen Sinn bilden können“.

Die verschiedenen Wissensgebiete verhalten sich übrigens darin verschieden zu einander, daß auf dem einen die Zahl der Wahrheiten größer, aber ihr Zusammenhang lockerer, auf dem andern umgekehrt die Anzahl der Wahrheiten kleiner, aber ihr Zusammenhang ein engerer sein kann. In der Physik ist das erstere, in der Metaphysik, wozu d'Alembert außer der Metaphysik im engern Sinn auch die Erkenntnistheorie rechnet, ist letzteres der Fall. Die Moralphilosophie ist die vollkommenste aller Wissenschaften, sowohl was die Wahrheiten, die ihre Prinzipien sind, als was die Verfertigung dieser Wahrheiten betrifft. Die Finsternis umgibt hier nicht, wie bei der Metaphysik, das erleuchtete Gebiet von allen Seiten, noch ist das Licht, wie bei der Physik, in Haufen gestreut. D'Alembert meint in Übereinstimmung mit Locke, daß wie in der Mathematik die Grundbegriffe in der Moral von uns selbst hervorgebracht werden. Auffallend erscheint hier die Nichterwähnung der Mathematik, von der d'Alembert in seinen Briefen wiederholt behauptet, daß sie das einzige Gewisse sei, während man von allem übrigen halten könne, was man wolle.

Es ist also die Physik dasjenige Gebiet, auf dem unsre

Kenntnisse unter sich am wenigsten Zusammenhang zeigen. Verschiedene Wahrheiten haben hier unter sich eine Verbindung, die wir zwar annehmen müssen, die wir aber in ihrem Prinzip nicht bemerken können. Die Eigenschaften des Magnets gehören dahin; wir wissen nicht bloß nicht, weshalb diese so verschiedenen und anscheinend so wenig Analogie aufweisenden Eigenschaften sich in demselben Körper vereinigt vorfinden, wir wissen auch nicht, bis zu welchem Punkte sie vereint sind und ob es möglich wäre, dem Magneten seine Anziehungskraft zu erhalten, wenn man ihm die Eigenschaft, sich nach den Erdpolen zu drehen, entzöge. Seit Ampère ist uns freilich der Zusammenhang dieser Erscheinungen in hohem Maße erklärlich geworden, doch wird man sich leicht in die Zeit d'Alemberts zurückversetzen können und auch nicht in Verlegenheit sein, aus der neuesten Physik analoge Erscheinungen anzuführen, deren innerer Zusammenhang uns so wenig bekannt ist, als d'Alembert derjenige der Eigenschaften eines Magneten. Wir entdecken, wie sich unser Autor ausdrückt, täglich neue Wahrheiten in der Physik; aber während die einen Fragen ihre Antwort finden, tauchen dafür wieder neue auf.

Der Ausgangspunkt von d'Alemberts Erkenntnislehre ist eine Charakterisierung der neuen Wissenschaft, vor allem der Naturwissenschaft, wie sie seit der Renaissance so gewaltige Fortschritte gemacht hatte. Diese Wissenschaft verschafft uns aber keine absolute Erkenntnis der Dinge, sondern nur eine relative. Da alle Dinge unter sich in einem Zusammenhang stehen, so müßte man, wäre unser Wissen ein vollkommenes, auch diesen Zusammenhang kennen, es gäbe dann nur eine einzige Erkenntnis und nicht eine Vielheit von Kenntnissen. Diesem vollkommenen Zustand unseres Erkennens nähern wir uns zwar beständig, aber er ist zugleich auch ein Ideal, das nie völlig erreicht werden kann. So weit d'Alembert.

Die Renaissance hat in ihrem faustischen Drang, alle Nähen und alle Weiten mit ihrem Wissen zu umspannen, von einer solch lückenlosen und allumfassenden Erkenntnis ge-

träumt, nachdem schon das vorangegangene theologische Zeitalter der Scholastik bei noch viel unzulänglicheren Mitteln solche Erwartungen genährt hatte. Die großen Systeme eines Descartes, Hobbes, Spinoza und Leibniz haben dann eine solche einheitliche und geschlossene Erkenntnis zu verwirklichen versucht. Aber seit Locke, dem d'Alembert beiträgt, ist dieser Traum verflogen, das Ideal von der Einheit der Erkenntnis geht über unsere Kraft, so sieht man jetzt ein. Sie ist Sache eines höchsten Verstandes, wie d'Alembert sich ausdrückt. Nach Locke kommt sie vielleicht den Engeln, jedenfalls dem Schöpfer zu, und Kant redet später auch von einem intuitiven Verstande nur zu dem Zwecke, dadurch die Beschränktheit des menschlichen zu verdeutlichen. Was der höchste Verstand vermag, ist bei d'Alembert nur der Maßstab, daran unser menschliches Wissen sich messen soll, um die engen Grenzen zu erkennen, in die es eingeschlossen ist.

Man beachte übrigens, die enge Beziehung d'Alemberts zu Locke. Auch Locke betont den geringen Umfang unseres Wissens, auch er hebt den vielfach fehlenden inneren Zusammenhang unsrer Kenntnisse hervor.

„Unsre Vermögen bringen uns in der Erkenntnis und Unterscheidung der Substanzen nur bis zur Zusammenfassung der an ihnen wahrgenommenen sinnlichen Eigenschaften, und wenn hierbei auch die größte Sorgfalt und Genauigkeit angewandt wird, so bleibt diese doch von der wahren inneren Verfassung, aus der diese Eigenschaften abfließen, entfernt,“ bemerkt Locke. Und am Beispiel des Goldes erläutert er den Gedanken noch näher. „Man kann niemals die bestimmte Zahl der von dem wirklichen Wesen des Goldes abhängenden Eigenschaften so genau kennen, daß, wenn eine davon fehlte, das wirkliche Wesen des Goldes, und also auch das Gold selbst, dann nicht da wäre; nur wenn man das wirkliche Wesen des Goldes kennt und danach die Art bestimmte, würde dies möglich sein.“³⁾ Und auch das Beispiel vom Magneten, das d'Alembert gebraucht, findet sich bei Locke, wie übrigens auch schon bei Descartes, häufig. Er fragte, ob die Eigenschaft des Eisens, vom Magneten angezogen zu werden und von

ihm eine Richtung zu erhalten, ihm fehlen könne, so daß es dennoch Eisen bliebe. Bezeichnend ist es, wie Descartes,¹⁾ der die Vereinigung der Eigenschaften der Körper eine zufällige nennt, daraus nicht die pessimistischen Folgerungen wie Locke und d'Alembert zieht, sondern eine immer vollkommenere Erforschung erhofft.

Auch Locke betont, daß alle Dinge in einem durchgehenden Zusammenhang miteinander bestehen. „Man ist gewohnt, von den Substanzen, welche man antrifft, jede als ein ganzes Ding für sich zu betrachten, das seine Eigenschaften für sich und unabhängig von andern Dingen hat. . . . Allein ein Stück Gold für sich und getrennt aus dem Bereiche und Einfluß aller andern Körper, würde sofort Farbe, Schwere und wahrscheinlich auch seine Biegsamkeit verlieren und völlig zerreibbar werden.“²⁾ Doch wir sind von den Geheimnissen der Natur, die in dieser Erkenntnis des innern Zusammenhangs aller Erscheinungen bestehen, so ausgeschlossen, meint Locke, daß wir uns kaum dem Eingange dazu nähern.

Auch d'Alemberts Gedanke an einen höchsten Verstand, für den das ganze Weltall eine einzige Tatsache und eine einzige Wahrheit wäre, ist nicht durchaus neu, sondern findet sich schon bei Leibniz. Pierre Bayle hatte in seinem *Dictionnaire historique et critique* die Möglichkeit der von Leibniz angenommenen prästabilierten Harmonie bestritten, indem er bemerkte, dann müßte es auch ein Schiff geben können, das, ohne von jemand gelenkt zu werden, sich von selbst in den gewünschten Hafen hineinbegebe. Leibniz antwortete, daß es ein solches Schiff geben könne, indem für Gott keine Unmöglichkeit vorliege, es so zu bauen; ja auch für einen begrenzten, wenn auch unendlich vollkommeneren Geist sei das nicht undenkbar.³⁾ Andererseits haben Leibniz und d'Alembert wiederum Laplace angeregt, wenn er in seinem *Essai philosophique sur les probabilités* von einem Geiste oder einem Verstande (*intelligence*) spricht, der für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kenne, von denen die Natur belebt ist, und die gegenseitige Lage der Wesen, aus denen sie besteht, und der, wenn er umfassend genug wäre,

um diese Angaben der Analyse zu unterwerfen, die Bewegungen der größten Körper des Universums und diejenigen des leichtesten Atoms in derselben Formel begreifen würde: nichts wäre ungewiß für ihn, und Zukunft wie Vergangenheit wären seinen Augen gegenwärtig.⁷⁾

Daß sich hier jedoch noch gewaltige Probleme erheben und es fraglich erscheinen muß, ob für einen vom menschlichen nur gradweise verschiedenen Verstand die Gesamtheit aller physischen und geistigen Erscheinungen vollkommen begreiflich wäre, kann uns hier nicht näher beschäftigen, da ja auch d'Alembert mit keinem Worte darauf eingeht. Er vertritt hier nicht, ob er unter der *intelligence suprême* einen bloß gradweise vollkommeneren oder einen auch dem Wesen nach höheren Verstand verstanden hat. Wir haben später nochmals auf diese Frage zurückzukommen. Du Bois-Reymond hat in seinem Vortrage über die Grenzen des Naturerkennens⁸⁾ zu zeigen versucht, daß auch dem Laplace'schen Geiste in seinem Wissen Grenzen gesteckt wären, über die er nie hinaus käme, und daß deshalb auch ihm kein lückenloser Zusammenhang der Erkenntnis beschieden wäre.

H. Boeckh⁹⁾ glaubte in dem Satze d'Alemberts, daß das All für den, der es von einem einzigen Gesichtspunkt aus erfassen könnte, nur eine einzige Tatsache und eine einzige große Wahrheit bedeuten würde, nicht nur die Krone der ganzen Einleitung in die Enzyklopädie, sondern auch einen Schritt zum Absoluten erblicken zu können. Gegen eine Beziehung zu Hegel wendet sich zwar du Bois-Reymond. Begreiflicherweise, denn im Jahre 1881 war man noch nicht imstande, Hegel gerecht zu werden. Im Grunde ist aber „die einzige große Wahrheit“ d'Alemberts nichts als eine andere Ausdrucksweise für das, was Hegel das Absolute nannte. übrigens steht nach meiner Ansicht die Überzeugung d'Alemberts Descartes sehr nahe und seinem Begriff von der Natur,¹⁰⁾ als der von Gott eingerichteten Gesamtordnung der Dinge. Ebenfalls kommen die Gedanken in Betracht, die Descartes in seinen Regeln äußerte, daß z. B. die Wissenschaften insgesamt nichts anderes seien, als die menschliche

Bernunft, die stets eine und dieselbe bleibe, möge man sie auch auf noch so viele Gegenstände anwenden, oder daß es leichter sei, die Wissenschaften insgesamt zu erlernen, als eine einzige von den übrigen loszulösen, so eng seien sie alle untereinander verknüpft.¹¹⁾ Überhaupt sind die Regeln Descartes' wohl die Quelle, aus der d'Alembert die in diesem Abschnitt besprochenen Gedanken geschöpft hat. Da ist nämlich die Rede von näheren und fernerliegenden Prinzipien, aus denen etwas hergeleitet werden könne, von Reihen, in denen man von etwas Relativem zu etwas Absolutem übergehen könne und in die die Gesamtheit der Dinge eingeordnet werden könne; wir finden auch, daß Ketten erwähnt werden, die durchbrochen sind, usw. Aber ein Unterschied drängt sich uns überall auf: während Descartes voll Zuversicht die Methode entwickelt, die Fortschritte des Wissens ins Unbegrenzte auszu dehnen, sehen wir d'Alembert voll schmerzlicher Resignation diesen hochfliegenden Plänen für immer entsagen. Der Ton, den man durch alles hindurch hört, ist die Klage über die engen Grenzen, die unsrer Erkenntnis gezogen sind. Wie eine herbe Enttäuschung erklingt dieses Eingeständnis von seinen Lippen, und kommt auch der Inhalt im allgemeinen jenem Ignoramus et Ignorabimus gleich, das 1879 und 1880 von du Bois-Reymond schlicht und männlich ausgesprochen wurde, so ist die Klangfarbe in d'Alemberts Schriften eine andere. Der Rückschlag gegenüber dem 16. und 17. Jahrhundert macht sich spürbar. Schwellende Hoffnungen sind begraben und hohe Aspirationen preisgegeben worden.

IV. Kapitel.

Die Philosophie hat zu ihrem Gegenstand die Prinzipien der Wissenschaften.

Bei solcher Beschaffenheit unsrer Erkenntnis erhebt sich nun die Frage, welche Aufgabe der Philosophie anzuweisen sei. Mit den zusammenhängenden oder relativ näher verbundenen, je eine fortlaufende oder doch nur an einzelnen

Stellen unterbrochene Kette bildenden Kenntnissen haben es die einzelnen Wissenschaften zu tun. D'Alembert weist deshalb der Philosophie zunächst die Anfangsglieder dieser Ketten als Gegenstand ihrer Nachforschungen zu.

Welches sind, so fragt er nämlich, die Wahrheiten, die in die Elemente der Philosophie aufzunehmen sind? Und die Antwort lautet: solche, die den Kopf eines jeden Teils der Kette bilden. Er nennt sie Prinzipien, weil mit ihnen unsre Kenntnisse beginnen. Die nähere Ausführung dieser knappen Angaben fehlt und wir sind, wie so häufig bei diesem Autor, darauf angewiesen, seine Gedanken aus dem Zusammenhang zu ergänzen. Ist es Sache der einzelnen Wissenschaften, die unter sich relativ zusammenhängenden Kenntnisse oder die verhältnismäßig verbundenen Teile der Gesamtkette zu erforschen, so hat die Philosophie ein allgemeineres Gebiet. Da schließlich die verschiedenen Wissenschaften doch nur Teile einer einzigen Wahrheit sind, wie als zugestanden vorausgesetzt wird, so besteht die Forderung, eine solche Darstellung der Prinzipien der einzelnen Wissensgebiete zu geben, daß dieselben sich als Bestandteile einer allgemeinen Wahrheit denken lassen.

Gleich hier eröffnet sich uns schon eine Perspektive auf den eigenartigen Ausbau, den d'Alembert, im Gegensatz zu seinen Vorgängern, seiner Philosophie gegeben hat. Der eben genannten Forderung sucht er nämlich teils dadurch zu genügen, daß er von einer Reihe von Wissenschaften eine solche Anordnung unternimmt, daß je die vorangehende die Voraussetzung für die folgende bildet, teils daß er sie alle aus den Bedürfnissen und den Entwicklungsstadien der Menschheit abzuleiten bestrebt ist. Solcherart erhält die knapp gehaltene und vage Bestimmung des Verhältnisses der Philosophie zu den Wissenschaften ihre nähere Ausführung. Dem Kenner der Geschichte der Philosophie wird es schon hier auffallen, in welcher naher Verwandtschaft diese Definition der Philosophie mit derjenigen steht, die uns Auguste Comte gegeben hat. Daß die Philosophie im Gegensatz zu den Einzelwissenschaften sich mit den in den verschiedenen Sondergebieten

keinen Platz findenden allgemeinen Fragen der Erkenntnis überhaupt zu beschäftigen habe, daß sie also eine allgemeine Wissenschaft sei, diese Anschauung ist seit der Renaissance, besonders seit dem 17. Jahrhundert, allgemein.

Die Aufgabe einer allgemeinen Wissenschaft läßt sich aber wiederum auf verschiedene Weise entwerfen. Wir finden bei d'Alembert eine Auffassung, wie sie dem Positivismus Comtes am nächsten kommt und dann auch von diesem weiter ausgeführt worden ist.

Es ist ein Kennzeichen des französischen Positivismus, daß die Philosophie nicht bloß als allgemeine Wissenschaft den einzelnen Wissenschaften gegenübergestellt wird, sondern daß sie die Wissenschaften in ihren gegenseitigen Beziehungen zueinander behandelt und sie in einem System anordnet. Speziell nach d'Alembert hat man sich die Prinzipien der Wissenschaften, so müssen wir seine knappen Andeutungen offenbar auslegen, selbst wieder als Glieder einer Kette von Wahrheiten höherer Ordnung zu denken, die natürlich auch Stellen mit Brüchen aufweist. Die Anfangsglieder dieser Kette höherer Ordnung sind die letzten Prinzipien der Philosophie. Nach Comte ist die Philosophie neben den Einzelwissenschaften eine weitere Spezialität, die sich mit den wissenschaftlichen Allgemeinheiten befaßt. Sie sucht nämlich die Beziehungen und die Verkettung der einzelnen Wissenschaften zu entdecken und alle ihre besonderen Prinzipien auf eine geringere Zahl von gemeinsamen Prinzipien zurückzuführen.

Daß d'Alembert sich die Wissenschaften aus den Bedürfnissen und den Entwicklungsstadien der Menschheit abzuleiten bestrebt, wird sich uns später ebenfalls als eine Eigentümlichkeit der französischen Philosophie herausstellen. Dieser Zug hängt mit der der Philosophie hier angewiesenen Aufgabe zusammen. Bei Comte hat sich diese Eigentümlichkeit noch schärfer ausgeprägt und weiter entwickelt, wie wir darauf hinzuweisen noch Gelegenheit finden werden.

Auf ein weiteres Merkmal des französischen Positivismus müssen wir aber hier schon aufmerksam machen. Der-

selbe weist der Mathematik keine besondere Stellung im Gegensatz zu den übrigen Wissenschaften an. Damit tritt er in Opposition zu den englischen „Empiristen“. Locke will zwar wie d'Alembert die Grenzen zwischen Meinung und Erkenntnis untersuchen und die Maßregel prüfen, durch die wir da, wo wir keine sichere Kenntniss besitzen, unsere Zustimmung zu regeln haben. In der Einleitung zu seinem Essay über den menschlichen Verstand gibt er als das dreifache Ziel seines Unternehmens an: 1. den Ursprung der Vorstellungen und Begriffe zu untersuchen; 2. welches Wissen der Verstand durch diese Vorstellungen besitzt und 3. die Natur und die Grundlagen des Glaubens und Meinens zu erforschen. Wie man sieht, dienen die unter 2. und 3. genannten Aufgaben seines Werkes der Unterscheidung von Wissen und Glauben. Nur wo ein intuitives und demonstratives Wissen vorliegt, kann man von Erkenntnis reden. Intuitives Wissen, das den höchsten Grad von Gewißheit erreicht, besteht da, wo wir unsere eigenen Vorstellungen und ihre Übereinstimmung unmittelbar so erfassen, daß es keiner vermittelnden Vorstellung bedarf; demonstratives Wissen gibt es da, wo wir, um die Übereinstimmung gewisser Vorstellungen und Begriffe zu erfassen, vermittelnder Vorstellungen bedürfen, doch so, daß jeder einzelne Schritt, den wir dabei tun, intuitive Gewißheit enthält. Alles übrige ist kein Wissen, sondern ein bloßes Meinen und beruht auf bloßer Wahrscheinlichkeit, welche das Kennzeichen der Erfahrung ist. Das vierte und wichtigste Buch seines Essay widmet er der Untersuchung dieser Frage. Dabei stellt er auf die eine Seite die Algebra und die Geometrie, aber auch die Moral. Hier ist ein Wissen möglich, denn die Beziehungen zwischen Vorstellungen, abgesehen von ihrem wirklichen Zusammenbestehen, zu erforschen ist die Aufgabe dieser Wissenschaften. Die Fortschritte rühren hier her von unserem Scharffinn in Aufstellung von Zwischenvorstellungen. Auf die andere Seite aber kommt die Physik zu stehen, die es mit dem wirklichen Zusammenbestehen von Vorstellungen in den realen Objecten zu tun hat. Unsere Gesamtvorstellungen von diesen können durch neu hinzukom-

mende Eigenschaften beständig vermehrt werden. Und da nach Locke unsere Gesamtvorstellungen von den Naturobjekten hauptsächlich aus sekundären Qualitäten oder Empfindungen bestehen, wir aber die Abhängigkeit dieser sekundären Qualitäten von den primären Qualitäten der kleinsten, nicht wahrnehmbaren Teilchen, also von ihrer Größe, Gestalt und Bewegung nicht kennen, so ist auch keine Kenntniss von diesen Naturobjekten möglich. Wir wissen hier also nichts und müssen uns lediglich auf unsere Erfahrung verlassen. Bei diesem Anlasse können wir die Bemerkung nicht unterlassen, daß man, wenn man Locke einen Empiristen nennt, sich wohl dabei nicht immer eine zutreffende Vorstellung von diesem Empirismus macht. Unser Wissen stammt also nach Locke keineswegs aus der Erfahrung, sondern Erfahrung ist nach ihm das, was kein Wissen, sondern bloßes Glauben oder Meinen ist. Die Bedenken Lockes sind hier so groß, daß es streng genommen eine Wissenschaft der Physik eigentlich gar nicht geben kann.

Ganz ähnlich lautet die Lehre Humes. Er unterscheidet zwei Arten von Verhältnissen; solche, die ganz von den Begriffen abhängen, die wir miteinander vergleichen, und solche, die verändert werden können, ohne daß eine Veränderung in den Begriffen vorgeht, die also Verhältnisse der Objekte zueinander sind, über die wir durch die Erfahrung unterrichtet werden. Zu den Verhältnissen aus Begriffen, die allein wirkliches Wissen geben, rechnet Hume in seinem Treatise bloß die Algebra und Arithmetik. Im Enquiry zählt er dazu auch noch die Geometrie. Ursprünglich gibt es also für Hume eine einzige Wissenschaft, die Arithmetik; alles übrige ist Sache der Erfahrung und ihre Gewißheit ist, wie seine Analyse des Kausalbegriffes zeigt, lediglich die Folge der Gewohnheit.

Dies gab Kant den Anstoß, mit Rücksicht auf die Naturwissenschaften die Frage aufzuwerfen und zu beantworten: wie kann die Erfahrung gleichwohl Wissenschaft sein? Denn dies ist die Quintessenz seiner Kritik der reinen Vernunft.

Noch früher als Kant hat sich d'Alembert diese Aufgabe gestellt. Gewiß ist auch ihm die Mathematik die sicherste aller

Wissenschaften, mit der sich nur noch die Moral vergleichen lasse. Aber es trennt die Mathematik keine unüberbrückbare Kluft mehr von den übrigen Wissenschaften, wie bei Locke und Hume. Das rührt davon her, daß d'Alembert zugleich Newtons Schüler ist.

Newton hat die Mathematik auf die Naturerscheinungen in noch sicherer und allgemeinerer Weise ausgedehnt, als Kepler, Galilei und Descartes. Dieselben mechanischen Gesetze, die auf der Erde Gültigkeit haben, werden von ihm auch auf das Weltall angewendet. Es ist wohl instructiv, sich die eigenen Worte des großen Naturforschers in Erinnerung zu rufen, mit denen er das dritte Buch seiner mathematischen Prinzipien der Naturphilosophie beginnt: „In den vorangehenden Büchern habe ich die Prinzipien der Philosophie mitgeteilt, jedoch nicht die philosophischen, sondern bloß die mathematischen, aus denen natürlich der Stoff geschöpft werden kann, um über philosophische Dinge zu disputieren. Dies sind die Gesetze und Bedingungen der Bewegungen und der Kräfte, welche es am meisten mit der Philosophie zu tun haben. Damit sie nicht unfruchtbar scheinen, habe ich sie aber durch gewisse philosophische Anmerkungen erläutert, indem ich diejenigen behandelte, die allgemein sind und in denen am ehesten die Philosophie begründet werden kann, wie die Dichtigkeit und den Widerstand der Körper, den leeren Raum und die Bewegung des Lichtes und des Schalls. Es erübrigt noch, daß wir aus diesen Prinzipien die Beschaffenheit des Weltsystems herleiten“. ¹⁾ Aus mathematischen Prinzipien wird die Konstitution des ganzen Weltsystems begreiflich gemacht; es gibt also doch wohl, so weit dies möglich ist, eine Naturwissenschaft. Wir sehen zugleich aus diesen Worten Newtons, daß er den allgemeinsten Prinzipien der Mathematik philosophische Bedeutung beimißt. Dies hat d'Alembert dann verallgemeinert. Die Prinzipien sämtlicher Wissenschaften sind der vornehmste Gegenstand der Philosophie. Die Philosophie sucht ihre Aufgabe in allerengster Fühlung mit den Einzelwissenschaften zu lösen. Schon Condorcet schrieb in seiner Biographie d'Alemberts: „er verurtheilte alles, was nicht auf die Entwicklung p o s i -

tiver Wahrheiten abzielt.“ Wir finden also hier auch schon den Ausdruck, mit dem diese Richtung des Philosophierens später durch Comte bezeichnet worden ist.

Die enge Beziehung, die die Philosophie hier zu den positiven Wissenschaften erhält, bedingt aber auch eine Einschränkung ihrer Aufgabe. Allerdings ist es ihre Sache, die Prinzipien der Wissenschaften zu bearbeiten, d. h. eine Analyse der fundamentalen wissenschaftlichen Begriffe vorzunehmen. Und d'Alembert führt diese auf vier zurück, nämlich die Begriffe des Raumes und der Zeit, der Materie und des Geistes. Erstere beide haben übrigens eine ganz andere Dignität als letztere beide, die mehr dialektische Bedeutung besitzen. Locke ist hier reicher: außer Raum und Zeit behandelt er auch die Vorstellungen von Zahl, Unendlichkeit, Identität, Kraft und Substanz.

Was aber bei Locke wie bei d'Alembert vollständig fehlt, ist eine Untersuchung, wie durch diese Begriffe Erkenntnis entsteht. Wie ist es zu denken, daß durch Anwendung der Mathematik auf die Physik diese zu einer Wissenschaft wird? Was haben wir uns unter den Faktoren der Erkenntnisakte vorzustellen? Solche Probleme bestehen für d'Alembert so wenig als später für Comte. Flüchtig gestreift mögen sie werden, aber sie werden nie zum Gegenstand der Nachforschung erhoben. Ja Comte hat sie, wohl im Hinblick auf Kant, sogar ausdrücklich abgelehnt. Er sagt: „Das Studium der positiven Philosophie, welches die Resultate der Tätigkeit unserer intellektuellen Fähigkeiten in Betrachtung zieht, liefert uns das einzige wahre vernunftgemäße Mittel, die logischen Gesetze des menschlichen Geistes klar zu legen, die bisher durch so wenig geeignete Wege zu entschleiern versucht worden sind.“) Comte ist hier im Begriff dazu überzugehen, die Unmöglichkeit einer Psychologie nachzuweisen. Allein abgesehen hiervon sind die hier vorliegenden Urteile über die Ableitung der logischen Gesetze für das Verständnis des Positivismus von Wichtigkeit. Erst an den Resultaten der menschlichen Geistesarbeit, wie sie in den Wissenschaften vorliegen, sollen die logischen Gesetze eingesehen werden. Die logischen Gesetze

sind also ein bloßer Sammelnamen für etwas, das in Wirklichkeit nur in den einzelnen Wissenschaften anzutreffen ist. Jede Wissenschaft hat ihre eigenen logischen Gesetze, die aus ihren Leistungen ersehen werden können. Diese Gesetze, die aus den Resultaten der wissenschaftlichen Arbeit abstrahiert werden, sind nicht der Gegenstand erkenntnistheoretischer Untersuchungen, sondern sie dienen der Vervollkommenung der wissenschaftlichen Theorien, wie sie aus diesen abgeleitet sind. Aus alle dem geht deutlich hervor, daß es Comte um eine Methodenlehre zu tun ist. Eine Methodenlehre verteilt sich auf jede einzelne Wissenschaft und ist das Resultat derselben, wie sie anderseits wiederum sie begründet. Aber die Frage, was für eine geistige Funktion die Erkenntnis gültig begründe, hat Comte hierbei nicht im Auge gehabt.

Auf diese Weise erklärt sich der auffallende Umstand, daß d'Alembert unter seinen Prinzipien den Kausalbegriff nicht anführt. Ist die Physik durch Anwendung der Mathematik und Geometrie wenigstens zum Teil eine eigentliche Wissenschaft geworden, so begnügt sich der Positivismus d'Alemberts damit, die Prinzipien sowohl der einen wie der anderen Wissenschaft zu untersuchen; aber den tieferen Grund, weshalb die eine auf die andere angewandt werden kann, zu erforschen, hielt ihn seine Auffassung vom Wesen der Philosophie ab, deren Aufgabe es lediglich sein soll, die Beziehungen der einzelnen Wissenschaften zu einander klarzulegen und ihre besonderen Prinzipien zu besprechen.

Hier weicht der Positivismus von derjenigen Richtung des Philosophierens ab, die es unter Kant eingeschlagen hat, wo die Funktion des Erkennens als solche zum Gegenstand der Nachforschung gemacht worden ist. In dem Verhältnis des Positivismus zu Kant spielt jedoch eine Unterscheidung eine Rolle, zu deren Besprechung wir uns nunmehr wenden müssen.

V. Kapitel.

Die Prinzipien der Wissenschaften sind Tatsachen.

Welches sind nun diese Prinzipien der Wissenschaften? Es sind einfache und anerkannte Tatsachen (des faits simples

et reconnus), die keine andern mehr zur Voraussetzung haben und die man folglich weder erklären noch anfechten kann. Es sind Wahrheiten, die von keiner andern mehr abhängen und ihre Beweise in sich selber haben. In der Physik sind es die gewöhnlichen Phänomene, die die Beobachtung vor aller Augen entdeckt; in der Geometrie sind es die sinnlichen Eigenschaften der Ausdehnung; in der Mechanik die Undurchdringlichkeit der Körper, die die Quelle ihrer Einwirkung aufeinander ist; in der Metaphysik ist es das Resultat unserer Sensationen; in der Moral sind es die ersten, allen Menschen gemeinsamen Affektionen.

Als Tatsachen, als durch die Beobachtung und das Experiment feststellbare Phänomene können es keine abstrakten Begriffe sein, die nur in unserem Geiste sind, keine allgemeinen Eigenschaften des Wesens und der Substanz; die Philosophie ist die Wissenschaft der Tatsachen oder diejenige der Hirngespinnste.

Das, was Tatsache ist, hat also — das ist offenbar d'Alemberts Ansicht — eine doppelte Beziehung. Sie steht sowohl im Gegensatz zu dem, was begründet werden kann, als auch zu dem, was das wahre Wesen der Dinge ist. Beides hängt aber wiederum zusammen: weil wir die als Tatsachen uns entgegentretenden Phänomene nicht mehr begründen können — die Kette ist hier abgerissen — können wir auch das wahre Wesen der Dinge nicht erkennen.

Ausdrücklich erklärt unser Autor, daß diejenigen Wahrheiten, die man Prinzipien nennt und die die Basis der speziellen Wahrheiten bilden, vielleicht nur die entfernten Konsequenzen anderer allgemeinerer Prinzipien sind, deren Erhabenheit sich unseren Blicken entzieht. Tatsächlich sind die Prinzipien unserer Kenntnisse, in der Physik zum Beispiel, nichts als die am meisten wahrnehmbaren (*les plus sensibles*) Eigenschaften, die uns die Beobachtung an der Materie enthüllt. Und diese Eigenschaften hängen selbst wiederum mit dem Wesen und der innersten Verfassung der Materie zusammen, die wir durchaus nicht kennen und auch nie erkennen werden. Ähnlich verhält es sich mit den Prinzipien der Meta-

physik: es sind Beobachtungen über die Art und Weise, wie unsere Seele begreift oder wie sie affiziert wird, und diese Beobachtungen hängen zusammen mit der Natur dessen, was in uns denkt und empfindet, wovon wir womöglich noch weniger wissen. Die Prinzipien der Moral, die nur für den Menschen Gültigkeit besitzen, hängen wiederum mit dem Unterschied von Mensch und Tier zusammen, der uns nur faktisch, aber nicht nach seinem innersten Prinzip bekannt ist.

Wir kennen deshalb weder das „Warum“ noch das „Wie“ von irgend etwas. Und doch müßten unsere Kenntnisse bis zu diesem „Warum“ und „Wie“ zurückreichen, wenn sie sich bis zu den wirklichen Prinzipien aller Wahrheiten erstrecken sollten. „Warum gibt es etwas,“ fragte ein indischer König einen dänischen Missionar, der daraus entnehmen mochte, wie ferne dieser Fürst noch den Wahrheiten stand, die er ihm gepredigt hatte. „Warum gibt es etwas?“ Die Philosophen scheinen das Erschreckende in dieser Frage noch nicht genügend verspürt zu haben, die geeignet wäre, sie in ihren Forschungen zu entmutigen.

Die Zusammenhangslosigkeit und Unvollständigkeit unsrer Erkenntnis hängt also innerlich mit der Unmöglichkeit zusammen, das wahre Wesen der Wirklichkeit zu ergründen, oder anders ausgedrückt, mit der Notwendigkeit, uns mit den beobachtbaren Erscheinungen zu begnügen. Auch darin haben wir ein Charakteristikum des französischen Positivismus vor uns. Nach Comte ist der menschliche Geist im theologischen Stadium in seinen Nachforschungen auf die Erkenntnis der innersten Natur der Wesen, auf eine absolute Erkenntnis gerichtet. Die Phänomene werden als durch übernatürliche Urheber bewirkt gedacht, die dann im metaphysischen Stadium durch abstrakte Kräfte oder Wesenheiten ersetzt werden, die nun ihrerseits die beobachteten Phänomene aus sich erzeugen sollen. Im positiven Stadium endlich verzichtet der menschliche Geist auf absolute Erkenntnis; er entsagt dem Streben, die innersten Ursachen und die Bestimmung des Universums zu erkennen; er begnügt sich damit, die wirklichen Gesetze der Erscheinungen zu erforschen und die besonderen Erscheinungen

oder Tatsachen aus allgemeineren zu erklären. Aber die Vollkommenung des positiven Systems, wohin es unaufhörlich zielt, obschon es sie wahrscheinlich nie erreichen wird, wäre, sich alle beobachtbaren Phänomene als besondere Fälle einer einzigen allgemeinen Tatsache vorstellen zu können.

Der Zusammenhang von d'Alemberts Ansichten mit denjenigen von Locke, Newton und Leibniz ist durchsichtig genug. Die Kenntnis der Eigenschaften eines Dinges, die auf den Sinnen beruht, steht der Kenntnis seines wahren Wesens ebenso gegenüber, wie jene Kenntnis der Eigenschaften, die durch Erfahrung zustande kommt, dem Wissen gegenübersteht. So sagt Locke: „Wären unsere Vorstellungen von den Substanzen derart, daß wir wüßten, welche wirkliche Verfassung die an ihnen bemerkten Eigenschaften hervorbringt und wie sie daraus abfließen, so könnten wir durch die Vorstellung ihres wahren Wesens in unsrer Seele ihre Eigenschaften, und was sie Eigentümliches haben oder nicht haben, besser erkennen, als jetzt vermittelt der Sinne. Um die Eigenschaften des Goldes zu kennen, wäre dann das Dasein von Gold und die Anstellung von Versuchen mit demselben so wenig nötig, wie das Dasein eines Dreiecks aus irgendeinem Stoffe für die Erkenntnis seiner Eigenschaften notwendig ist; die Vorstellung in der Seele würde in beiden Fällen dazu hinreichen.“¹⁾ Hält man diese Stelle mit den in den vorhergehenden Abschnitten angeführten zusammen, so wird deutlich, daß Locke Vernunftwahrheiten und Tatsachenwahrheiten sehr bestimmt voneinander unterschieden hat. Man ist deshalb erstaunt, daß Leibniz schreiben konnte: „Locke hat meiner Ansicht nach den Ursprung der notwendigen Wahrheiten, deren Quelle im Verstande ist, nicht genug von den tatsächlichen unterschieden, die man aus den Erfahrungen der Sinne und selbst aus den in uns vorhandenen verworrenen Wahrnehmungen gewinnt.“²⁾

Die Unterscheidung von tatsächlichen und notwendigen Vernunftwahrheiten, die übrigens sich schon bei Hobbes findet, treffen wir auch bei Newton an. Dieser unterscheidet zwischen einer Erkenntnis, die durch die Vernunft (ratione) wie in

der Mathematik (*ex mathematica*) geschieht, und einer solchen, die aus der Beobachtung der Erscheinungen (*ex phaenomenis*) herfließt. Und wie d'Alembert die Prinzipien der Wissenschaften in Tatsachen sucht und nicht in abstrakten Begriffen, die nur in unserem Geiste sind, so verlangt Newton, daß die Voraussetzungen, die zur Erklärung der Erscheinungen gemacht werden müssen, selbst der Erfahrung angehören, sie müssen *causae verae* sein.

Leibniz, der Locke den Vorwurf macht, notwendige Vernunftwahrheiten und tatsächliche Wahrheiten nicht richtig unterschieden zu haben, setzt sich dann freilich über die Schranken, die die tatsächlichen Wahrheiten der Erkenntnis ziehen, hinweg und konstruiert aus Vernunftbegriffen einen Zusammenhang, wo, um mich wie d'Alembert auszudrücken, die Kette abgerissen ist. Wie Leibniz aus seinen vielen Substanzen, leitet Spinoza aus der unendlichen Substanz *more geometrico*, nach Art der Mathematiker, also rein deduktiv, die gesamte Wirklichkeit ab. Hier spüren wir nichts von den Schranken, die unsrer Erkenntnis gezogen sind, und von den vielen Unterbrechungen in der Verkettung unsrer Vorstellungen.

Kant hat dann Lockes Lehre in andrer Weise als d'Alembert fortgebildet. Die Tatsachen werden ihm zum Stoff, der Zusammenhang unter denselben, wie der Verstand des Menschen ihn bewerkstelligt, wird ihm zur Form der Erkenntnis. Da aber auf diese Weise in der Naturlehre die Wahrheiten nicht mehr in tatsächliche und vernünftige auseinanderfallen, sondern auch die tatsächlichen zu verstandesmäßig erkannten werden und die Erfahrung zur Erkenntnis wird, so trägt dafür die gesamte Erkenntnis den Stempel des bloß Phänomenalen. Als Erscheinung wird sie dem unerkennbaren Wesen des Dinges an sich gegenübergestellt, d. h. dem unerkennbaren Wesen jener höchsten Einheit, die in letztem Grunde alles Wirkliche bildet.

So viel sollte aus diesen Ausführungen klar geworden sein, der Unterschied zwischen Locke und Leibniz sowie auch derjenige zwischen dem französischen Positivismus und dem

sich an Leibniz anlehnenenden nachkantischen Idealismus ist nicht so groß, wie man etwa anzunehmen geneigt ist. Locke und d'Alembert sind überzeugt, daß die gesamte Wirklichkeit im Grunde eine einzige Tatsache und eine einzige Wahrheit bildet. Dieses einzige, letzte Wesen würden wir erkennen, wenn wir von den uns erreichbaren Wahrheiten zu immer höheren aufsteigen und so die ersten Wahrheiten erreichen könnten. Daß das wahre Wesen der Dinge somit etwas Geistiges sei, erscheint also als Voraussetzung. Und von ihm gilt die Frage: warum existiert überhaupt etwas? und die deshalb durchaus nicht widersinnig ist; sie ist lediglich müßig, da wir sie nicht beantworten können. Denn erst da zeigt sich ein Unterschied zwischen den bezeichneten Richtungen des Denkens, wo es sich darum handelt, festzustellen, was wirklich erkennbar sei. Für den französischen Positivismus ist jene letzte Einheit alles Wirklichen lediglich ein Ideal, dem sich die Philosophie allmählich annähern soll, ohne es je ganz zu erreichen. Für Leibniz und den Idealismus ist es der menschlichen Vernunft nicht nur möglich, sondern sogar, um der Einheit des Bewußtseins willen, wesentlich, jene durchgehende Verknüpfung des Mannigfaltigen zu erfassen. Ja, diese Einheit ist für die Erkenntnis des Einzelnen der Ausgangspunkt, von dem man auszugehen hat.

Leibniz läßt in seinen *Nouveau Essais* Philalethes, den Vertreter des Lockeschen Standpunktes, unsere Unwissenheit auf folgende drei Ursachen zurückführen: 1. es fehlt uns an Vorstellungen; 2. wir wissen die Verknüpfung zwischen unsern Vorstellungen nicht zu entdecken; 3. wir vernachlässigen es, ihnen zu folgen und sie genau zu prüfen. Von diesen Ursachen unserer Unwissenheit sind die unter 1. und 2. angeführten niemals ganz zu beseitigen, worüber auch d'Alembert sich so sehr beklagt hat. Leibniz tritt aber dieser Anschauung entgegen. Er läßt Theophilus, unter welchem Namen er in diesem Dialog sich selbst bezeichnet, dagegen einwenden, daß wir unter den vernünftigen Wesen (*animaux raisonnables*) einen recht ehrenvollen Rang einnehmen; daß wir seit Er-

findung der Infinitesimalrechnung die Mittel besitzen, die Naturerscheinungen besser miteinander zu verketten — auch Leibniz, und vor ihm Descartes, sprechen von *connexion* und *enchaînement des vérités*, wie später d'Alembert — und so die Geometrie mit der Physik zu vermählen. Und endlich bemerkt er noch, „daß wir alle uns nötigen deutlichen Vorstellungen, um die Körper und die Geister zu erkennen, und nur nicht das hinlängliche Detail der Tatsachen, noch so durchdringende Sinne besitzen, um die verworrenen Vorstellungen zu entwickeln, noch so ausgedehnte, sich ihrer aller bewußt zu werden“.³⁾ Leibniz ist eben der kühne Optimist nicht nur in seiner Theodizee und in seinem Bestreben, die moralische Vollkommenheit der Welt zu beweisen, sondern er ist es auch darin, daß er der Kraft des menschlichen Denkens das Höchste zutraut.

Bezeichnend ist dagegen der pessimistische Ton bei Locke, bei d'Alembert und Comte, den diese anschlagen, wenn sie von der Erkenntnis reden. So sagt Comte: „Indem ich der positiven Philosophie als Ziel anwies, das Ganze der erworbenen Kenntnisse, die sich auf die verschiedenen Ordnungen der natürlichen Erscheinungen beziehen, in ein einziges System (*corps*) homogener Lehre zusammenzufassen, war ich weit davon entfernt zu dem allgemeinen Studium dieser Phänomene überzugehen und sie alle als verschiedene Effekte eines einzigen Prinzips und als einem einzigen einheitlichen Gesetz unterworfen zu betrachten. . . . Ich glaube, daß die Mittel des menschlichen Geistes zu schwach sind und das Universum zu kompliziert, als daß eine solche wissenschaftliche Vollkommenheit jemals im Bereich der Möglichkeit liege, und übrigens denke ich, daß man sich insgemein eine sehr übertriebene Vorstellung von den Vorteilen bildet, die, wenn sie möglich wäre, daraus notwendigerweise hervorgingen.“⁴⁾

Und d'Alembert bricht in die Klage aus: „Der menschliche Geist, der seit so langer Zeit jene ersten Wahrheiten zu suchen beschäftigt ist, der tausend Wege versucht, um zu ihnen zu gelangen, und sich vergeblich ermüdet, indem er sich um

sich selber dreht, ist mit einem Verbrecher zu vergleichen, der, in einem finstern Verließ eingeschlossen, sich vergeblich nach allen Seiten wendet, um einen Ausgang zu finden, und höchstens ein schwaches Licht durch einige enge und krumme Spalten hindurchschimmern sieht, die er sich umsonst zu vergrößern anstrengt. Wenn es in dieser Finsternis einige da und dort zerstreute Gegenstände zu erreichen möglich ist, so erkennen wir sie nur tastend und folglich sehr unvollkommen, auch können wir uns ihnen nur Schritt vor Schritt nähern und mit weiser und ängstlicher Umsicht.“⁵⁾

Indessen ist damit das Verhältnis von Positivismus und Idealismus noch keineswegs abgeklärt. Wir dürfen erwarten, daß sich daselbe uns besser erschließen wird, sobald wir die Natur der tatsächlichen Wahrheiten noch genauer untersuchen.

VI. Kapitel.

Die als Prinzipien der Wissenschaften dienenden Tatsachen sind einfache abstrakte und einfache sinnliche Ideen.

1. Prinzipien nennen wir das, so führt d'Alembert aus, womit unsre Kenntnisse beginnen. Nun geht man gerade in denjenigen Wissenschaften, in denen das Schließen die Hauptsache ist, von klaren und bestimmten Definitionen aus, auf die die Mehrzahl unsrer Kenntnisse sich gründen. Die Definitionen sind also einer von den Gegenständen, auf die man in den Elementen der Philosophie am meisten Sorgfalt verwenden muß.

Was heißt nun definieren? Es besteht darin, daß man die einfachen Ideen entwickelt, die die Begriffe enthalten, die hier eine Rolle spielen. Hierzu ist aber nötig, daß man die einfachen von den zusammengesetzten Ideen unterscheiden könne. Welches sind also einfache Ideen? Die Antwort, die uns d'Alembert erteilt, ist etwas befremdend: Eigentlich gibt es gar keine Idee, die nicht einfach wäre; denn so zusammengesetzt auch ein Gegenstand sei, so ist doch die Tätigkeit (*opération*), durch welche wir ihn denken, nur eine einzige. So denken wir durch eine einzige, einfache Tätigkeit einen Körper

als ein zu gleicher Zeit ausgedehntes, undurchdringliches Wesen von bestimmter Gestalt und Farbe. Über den Grad der Einfachheit der Ideen urteilt man also gar nicht auf Grund der Natur der Geistestätigkeiten, sondern die Einfachheit des Gegenstandes ist hier maßgebend, und diese Einfachheit wird nicht durch die kleinere oder größere Zahl der Teile des Gegenstandes, sondern durch diejenige der Eigenschaften bestimmt, die man daran beachtet. Obschon also der Raum aus Teilen zusammengesetzt und darum kein einfaches Wesen ist, so ist doch die Idee, die wir davon haben, eine einfache Idee, weil alle Teile des Raums derselben Art und deshalb auch die Teilideen, welche die Idee des Raumes enthält, durchgängig einander ähnlich sind, eine Betrachtungsweise, die d'Alembert offenbar dem entnommen hat, was Locke über die einfachen Zustände (*simple modes*) ausgeführt hatte. Ebenso verhält es sich mit der Zeit. Die Idee des Körpers — so drückt sich d'Alembert aus, indem er richtig die Bedeutung wiedergibt, die bei Locke das Wort Substanz in allen den Fällen besitzt, in denen es nicht metaphysischen, sondern bloß formalen Sinn besitzt — die Idee des Körpers also ist dagegen zusammengesetzt, weil sie die verschiedenen und voneinander trennbaren Ideen der Undurchdringlichkeit, der Gestalt und der Ausdehnung enthält. Natürlich sind nach d'Alemberts Meinung die Ideen, aus denen die zusammengesetzte Idee des Körpers besteht, lediglich in Gedanken und nicht real trennbar, was eigentlich schon aus der Art und Weise hervorgeht, wie er sich ausdrückt.

Die einfachen Ideen sind nun doppelter Art. Die einen sind abstrakte Begriffe wie die Ideen des Raumes und der Zeit, der Empfindung, der Existenz und andere mehr. Die Idee des Körpers z. B. ist zusammengesetzt aus drei andern, nämlich denjenigen der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit und der allseitigen Begrenzung. Trenne ich die Idee der Undurchdringlichkeit ab, so bleibt mir diejenige einer allseitig begrenzten Ausdehnung; trenne ich davon noch die Idee der Begrenzung ab, so bleibt mir noch die abstrakte Idee der

Ausdehnung. Eine abstrakte Idee ist die Ausdehnung, weil wir an dem Gegenstande nur eine Eigenschaft beachten und von allen andern absehen, und sie ist eine einfache, abstrakte Idee, weil sie nicht mehr weiter zerlegt werden kann, wie das noch bei der abstrakten Idee der allseitig begrenzten Ausdehnung (dem geometrischen Körper) der Fall ist, die eben darum eine zusammengesetzte abstrakte Idee ist. Alle abstrakten Ideen, die aus zwei oder mehreren einfachen Ideen zusammengesetzt sind, müssen definiert werden; die einfache abstrakte Idee der Ausdehnung kann nicht definiert werden, sie würde hierdurch nur dunkler werden.

Die a n d e r n einfachen Ideen sind die primitiven Ideen, die wir durch unsere Sinne erwerben, wie diejenigen der einzelnen Farben, des Kalten, des Warmen und die übrigen.

Um jedoch sich zu vergewissern, ob eine Idee zusammengesetzt oder einfach sei und ob sie folglich definiert werden könne oder nicht, muß man, abweichend von Descartes, zwischen der Zerlegung einer Idee und ihrer Verallgemeinerung unterscheiden. Eine Idee, die der Zerlegung fähig ist, kann definiert werden; eine Idee, die bloß der Verallgemeinerung fähig ist, kann es nicht. Die Idee des Sehens ist einfach, sie braucht nicht definiert zu werden; man braucht aber auch nicht anzugeben, wie sie gebildet wird, da sie eine direkte und primitive Idee ist, die der Geist auf einmal durch die Sinne erhält. Dagegen ist bei der Idee der Empfindung ihre Bildung anzugeben, da sie an sich eigentlich keine Idee ausdrückt, sondern nur der gemeinsame Ausdruck für alle Ideen ist, die wir durch die Sinne erhalten. Gemeinam ist diesen Ideen nur der Umstand, daß sie durch den Eindruck veranlaßt sind, den gewisse Körperteile erhalten. Allgemeine Ideen können, meint d'Allembert irrtümlicherweise, auf diese Art von einfachen Ideen abgeleitet werden, ohne daß letztere dadurch als zusammengesetzt erwiesen werden; diese sind vielmehr so einfach wie die durch Verallgemeinerung davon abgeleiteten.

Wenn wir auf diese Weise die Ideen entwickeln, sind wir vor dem Irrtum bewahrt, die Gegenstände der abstrakten

Ideen als wirklich außer uns existierend zu betrachten. Denn ganze Philosophenschulen haben diesen Irrtum begangen; indem sie auf die Entstehung (*génération*) der Ideen nicht achteten und sich so z. B. überredet haben, daß die Existenz (der allgemeinere Begriff) von der Empfindung (aus welchem Begriffe nach d'Alembert ersterer verallgemeinert ist) in den belebten Gegenständen getrennt werden könne. D'Alembert meint damit das kartesische und spinozistische Prinzip, dem gemäß es nötig sei, überhaupt zu existieren, bevor man auf die eine oder andere Weise existiere, wozu er bemerkt: „als ob die reale Existenz nicht notwendig auch eine ganz bestimmte Art und Weise der Existenz in sich schлöffte“. Hieraus also ist zu erkennen, wohin die Realisation von Abstraktionen führt. Oder gewisse Philosophen nehmen an, daß außer dem Geiste etwas existiere, das der Mensch im allgemeinen, der Körper im allgemeinen, die Tugend im allgemeinen sei. Wir können in dieser Polemik, die sich zunächst gegen den scholastischen Realismus und die platonische Ideenlehre zu richten scheint, ein deutliches Zeugnis dafür erblicken, daß die zuerst von Locke versuchte Ableitung der Ideen, der d'Alembert sich hier aufs engste anschließt, nicht einem psychologischen Zwecke diene, wie man fälschlicherweise meistens annimmt, sondern durchaus im Dienste der Erkenntnistheorie unternommen wurde.

Ich glaube nun, wie es schon angedeutet wurde, daß er bei seinem Protest gegen die Realisation von Abstraktionen auch Descartes im Auge hat. Er opponiert hier also derjenigen Philosophie, in der er von seinen Lehrern, den Jansenisten, unterrichtet worden war. Descartes hatte den Gottesbegriff, den er ontologisch aus der Unfähigkeit des Menschen begründete, die Vorstellung des allerhöchsten Wesens aus sich selbst hervorgebracht zu haben, an die Spitze seiner Erkenntnistheorie gestellt. Hiergegen macht d'Alembert, wie mir scheint, Front. Das ontologische Argument beweist nichts, weil die Existenz, die dem höchsten Wesen mit Notwendigkeit zukommen soll, nicht ein ursprünglicher, sondern ein durch Verallgemeinerung gewonnener Begriff ist.

Der Geist, der nach d'Alembert durch die Sinne auf eine unmittelbare Weise die zusammengesetzten Ideen erhält, leitet in der Folge die einfachen Ideen entweder durch Zerlegung oder durch Verallgemeinerung ab. Dadurch war der Versuch gemacht, die Lehre von der Abstraktion weiter auszubilden. Die Abstraktion besteht aus zwei verschiedenen Operationen, einer dekomponierenden und einer generalisierenden. Statt dessen teilt Wundt die Abstraktionen ein in isolierende und generalisierende, eine Einteilung, die derjenigen d'Alemberts vorzuziehen ist, da die Analyse oder Dekomposition beiden Arten der Abstraktion zukommt. Die isolierende Abstraktion geht aber dadurch über die bloße Analyse hinaus, daß sie die analysierten einzelnen Bestandteile für sich betrachtet. Unrichtig ist natürlich auch d'Alemberts Behauptung, daß man von schon einfachen Ideen durch Generalisation andere einfache bilden könne; denn die Generalisation setzt voraus, daß von mehreren Einzelvorstellungen das ihnen Gemeinsame festgehalten und das nicht übereinstimmende weggelassen werde.¹⁾

Etwas abweichend von diesen in den Elementen der Philosophie ausgeführten Gedankengängen sind diejenigen der Einleitung zur Enzyklopädie. Es ist wichtig, auch diese zu kennen. Der Einteilung in zusammengesetzte und einfache Ideen in den Elementen steht hier diejenige in direkte und reflektierte Kenntnisse (*connaissances directes et connaissances réfléchies*) gegenüber. Erstere erhalten wir unmittelbar, ohne irgendeine Tätigkeit unsers Willens. Sie finden gleichsam alle Tore unsrer Seele offen und treten ohne Widerstand und ohne Anstrengung ein. Die reflektierten, d. h. die durch das Denken erworbenen Kenntnisse erhält der Geist, indem er die direkten durch Vereinigung und Kombination verarbeitet (*en opérant sur les directes, en les unissant et en les combinant*). Daraus schließt er dann, daß wir alle unsere Ideen den „Empfindungen“ (*sensations*) verdanken. Um zu beweisen, daß die Sensationen wirklich das Prinzip unsrer Kenntnisse seien, genüge es, zu beweisen, daß sie es sein könnten. Denn diese Deduktion habe zur Basis

Tatsachen oder anerkannte Wahrheiten, während die Ansicht, daß ein Teil der Ideen angeboren sei, oder, wie er sich ausdrückt, das verführerische System der angeborenen Ideen sich nur auf Hypothesen, wenn auch geistreiche, stütze. Warum voraussetzen, daß wir von vornherein rein intellektuelle Begriffe (*notions purement intellectuelles*) haben, wenn wir, um sie zu bilden, nur über unsere Empfindungen zu reflektieren brauchen? Im einzelnen werde sich dies übrigens im folgenden noch deutlich erweisen. Wir sehen d'Alembert hier bemüht, zur Erklärung der Erscheinungen nur *causae verae* zu verwenden und darin die Methode Newtons zu befolgen.

Die Darstellung in der Einleitung zur Enzyklopädie scheint nun zunächst mit derjenigen, die d'Alembert in den Elementen der Philosophie gibt, sich in keiner Weise in Übereinstimmung bringen zu lassen. Dort scheint das Einfache das Primäre zu sein, nämlich die einzelne Empfindung, aus deren Vereinigung und Kombination (*en les unissant et combinant*) das Zusammengesetzte entsteht, hier dagegen ist das Zusammengesetzte das Primäre, aus dem das Einfache durch eine immer weiter fortschreitende Abstraktion gewonnen wird. Zu diesem Widerspruch kommt noch ein zweiter hinzu. In der Einleitung scheint das Einfache zugleich identisch zu sein mit dem Sinnlichen, eben der einzelnen Empfindung; in den Elementen ist das Einfache nicht schlechthin identisch mit dem Sinnlichen, es gibt ja auch ein abstraktes Einfaches, eben die Ideen des Raumes und der Zeit.

In der Einleitung läge also offenbar eine psychologische, in den Elementen eine erkenntnistheoretische Betrachtungsweise vor.

Diese Widersprüche lassen sich indessen durch eine andere Interpretation des Textes leicht beseitigen. Ja, wir werden zu ihr eigentlich genötigt, wenn wir bemerken, daß d'Alembert später in seiner Einleitung die einfachen Ideen durch Abstraktion entstehen läßt. Wir dürfen also in den Empfindungen, in denen er das Prinzip unsrer Kenntnisse erblickt, nicht die einzelnen Empfindungen sehen, sondern müssen darunter das Produkt der Empfindungsvorgänge überhaupt ver-

stehen. Die reflektierten Kenntnisse entstehen dann durch Bearbeitung der unmittelbaren, modern ausgedrückt der naiven Erkenntnis. Diese ganze unmittelbare oder naive Erkenntnis wird also von d'Alembert als eine sinnliche betrachtet, was ja allerdings durchaus unzutreffend ist, für eine Erkenntnistheorie jedoch, die nicht den Erkenntnisvorgang als solchen, sondern nur seine Produkte untersucht, nicht so sehr ins Gewicht fällt. Für d'Alemberts Positivismus kommt die naive und sinnliche Erkenntnis ja nur als terminus a quo in Betracht, sie dient nur als Ausgangspunkt für das von ihm überhaupt zu erforschende Erkennen. Unter den Ausdrücken *unissant* und *combinant* hat man sich also die abstrahierende Tätigkeit vorzustellen, welche das wissenschaftliche oder reflektierende Erkennen begleitet. Und daß die unmittelbare Erkenntnis überhaupt Erkenntnis heißt, klingt weniger hart, wenn dieser Ausdruck sich auf das Resultat der Empfindungsvorgänge überhaupt, als auf die einzelnen Empfindungen bezieht.

2. Auch Locke hat die Einteilung in *simple* and *complex ideas*. Folgende Ideen sind nach ihm einfache: 1. die Ideen, die durch je einen Sinn vermittelt werden, also das, was wir Empfindungen nennen; ferner 2. die mehreren Sinnen angehörenden Ideen des Raumes oder der Ausdehnung, der Gestalt, der Ruhe und Bewegung. Sie kommen durch den Gesichts- und Tastsinn zustande. 3. Die Perzeptivität, die Kraft zu perzipieren oder zu denken, und die Motivität, die Kraft zu bewegen oder zu wollen. Diese Ideen werden durch die Selbstwahrnehmung erlangt. Endlich 4. die aus der Sinnes- und Selbstwahrnehmung stammenden einfachen Ideen der Lust und des Schmerzes, des Daseins und der Einheit, der Kraft, der zeitlichen Folge.

Während alle diese einfachen Ideen der Rezeptivität unseres Geistes entstammen, entstehen die zusammengesetzten Ideen durch die Spontaneität desselben. Es gibt dreierlei Arten zusammengesetzter Ideen: *modes*, *substances* und *relations*. Die Zustände oder *modes* zerfallen abermals in

zwei Klassen, in simple and mixed modes. Die einfachen Zustände sind nur Verbindungen (variations or different combinations) derselben einfachen Idee, wie ein Duzend oder ein Schock oder bestimmte Teile des Raumes. Da die verschiedenen Verbindungen derselben einfachen Ideen aber auch eine Vergleichung der einzelnen einfachen Ideen miteinander in sich schließen, so sind die Zustände zugleich auch Relationen. Dasselbe ist mit den gemischten Zuständen, die aus Ideen verschiedener Art gebildet werden, der Fall, z. B. Schönheit, Diebstahl usw.; auch sie sind zugleich Beziehungen.

Locke bespricht dann ausführlich die einfachen Zustände des Raumes, so die verschiedenen Abstände nach Länge, Breite und Tiefe, die Gestalt, die Lage, den leeren Raum usw. Alle diese einfachen Zustände sind Verbindungen derselben Idee des Raumes in verschiedenen Beziehungen. In ähnlicher Weise werden dann die einfachen Zustände der Dauer, der Unendlichkeit, der Zahl, der Bewegung, der Kraft usw. durchgegangen.

Am Schlusse der Besprechung der einfachen Zustände will Locke dann noch eine Übersicht über unsere ursprünglichen Ideen geben (original ideas).

Es können alle unsre Ideen auf wenige primäre und ursprüngliche zurückgeführt werden, nämlich diejenigen der *Ausdehnung*, *Dichtheit* (durch den Tastsinn gegeben), *Beweglichkeit* (im passiven Sinn, auf die Körper bezogen), *Perzeptivität*, *Motivität* (Bewegung im aktiven Sinn), des *Daseins*, der *Dauer* und der *Zahl*. Aus ihnen leiten sich die Ideen der Farben, der Töne, Geschmäcke und Gerüche ab. Die Zurückführung der letzteren auf die ersteren oder der sekundären auf die primären Qualitäten wird uns noch später beschäftigen.

Diese Übersicht, die Locke im zweiten Buche, im 21. Kapitel, sect. 73, gibt, die aber auch sonst in seinem Essay uns mannigfach begegnet, muß von denen vollständig übersehen worden sein, die da behaupten, Locke mache die Empfindungen zu der Grundlage seiner Erkenntnistheorie. Jene primären oder originalen Ideen sind zunächst allerdings nach ihm aus

dem Wahrnehmungsvorgang entsprungen, aber Empfindungen sind sie nicht, jedenfalls nicht Empfindungen im modernen Sinn. Der Ausdruck *sensation* bedeutet bei Locke die Wahrnehmung als *Vorgang*; so redet er von Ideen der *Sensation*. Er sagt zwar Empfindung, meint aber die beim Wahrnehmungsvorgang auftretenden Raum- und Zeitvorstellungen. Um etwas mit diesen Ideen der Ausdehnung, Dichtigkeit, Beweglichkeit, der Dauer, der Zahl usw. anfangen zu können, muß er aus ihnen einfache Zustände bilden, d. h. Verbindungen, die nach seiner eignen wiederholten Aussage zugleich Beziehungen sind. Das, was wir unter Empfindungen verstehen, die Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke usw. leitet er dagegen aus den primären Ideen ab. Der wirkliche Locke ist also von dem, der wie ein böser Geist in der Geschichte der Philosophie umgeht, erheblich verschieden. Er geht auf einfache Ideen zurück. Diese sind von Wahrnehmungsvorgängen herzuleiten, ohne jedoch selbst Empfindungen zu sein. Die Empfindungen anerkennt er dagegen nicht als etwas Primäres an. Die Einteilung der zusammengesetzten Ideen erfolgt bei ihm aus rein erkenntnistheoretischen Gründen; denn die zusammengesetzten Ideen bestehen aus den drei Klassen der Zustände, Substanzen und Beziehungen.

3. Wir sehen jetzt ohne weiteres, daß d'Alemberts einfache abstrakte und einfache sinnliche Ideen den *primary and original ideas* einerseits und den Empfindungen andererseits bei Locke entsprechen, nur daß d'Alembert die einfachen primären Ideen Lockes noch weiter, nämlich auf bloß zwei reduziert hat. Neu ist bei d'Alembert, daß er die primären Ideen Lockes als abstrakte Ideen bezeichnet. Auch geht er analytisch vor, das Einfache ist ihm das Letzte, während Locke synthetisch verfährt.

Wir haben bei dieser weitgehenden Übereinstimmung, die wir zwischen Locke und d'Alembert konstatieren mußten, um so mehr Grund, unter den *Sensationen* in der Einleitung zur Enzyklopädie nicht Empfindungen im heutigen Sinn, sondern

die Wahrnehmungsvorgänge überhaupt zu verstehen. Auch sonst finden wir diese Terminologie im 18. Jahrhundert, so z. B. bei Tetens.²⁾ Damit steht übrigens auch eine Definition von dem Ausdruck *Sensation*, wie sie d'Alembert in den *Elementen* gibt, in bester Übereinstimmung, eine Definition, die zudem auch Vitré in sein berühmtes Wörterbuch aufgenommen hat. D'Alembert erklärt: „Le mot sensation, pris abstractivement, n'exprime proprement aucune idée; ce mot est seulement une expression commune à toutes les idées que nous recevons par les sens.“³⁾ Unter den uns durch die Wahrnehmungsvorgänge zugeführten Ideen können sich also auch Vorstellungen von Gestalten, von Bewegung, Dauer usw. befinden, die alle, wenn sie auch nicht als solche zum Bewußtsein kommen, doch darin enthalten sind. Erst später werden dann die einzelnen Bestandteile oder Ideen, aus denen die direkten Kenntnisse bestehen, durch das reflektierende und abstrahierende Denken zum Bewußtsein gebracht. Durch den Wahrnehmungsvorgang ist ein zusammengesetztes Ganzes entstanden, dessen partielle Ideen erst noch gebildet werden müssen, wenigstens in ihrer wissenschaftlichen Präzision, und hierauf kommt es d'Alembert allein an.

Die Wissenschaften aber beginnen mit Definitionen, und dies führt zu einer Dekomposition der direkten Kenntnisse. Die Definitionen beziehen sich deshalb nicht auf die Natur eines Wesens an sich (*nature d'un être en lui-même*), sondern wir haben es mit der Entwicklung der einfachen Ideen zu tun, die in dem Begriff enthalten sind, den wir uns von diesem Wesen bilden. Ebensovienig kann es sich um bloße Wortdefinitionen handeln, sondern wir haben eine Erklärung von der Natur des Gegenstandes zu geben, den wir mit dem Worte meinen, oder, mit d'Alemberts Worten, wie wir ihn begreifen. Es sei also ausdrücklich konstatiert, daß d'Alembert, wenn er von Objekten redet, dies nicht im Sinn des naiven Realismus tut. Er verhält sich hier vielmehr ganz kritisch und erinnert uns sogar, wenn er bei den Gegenständen nur ihre Natur und nicht die Operationen des Denkens ins Auge fassen will, durch die wir sie uns vorstellen, an die von

Husserl und Meinong ¹⁾ aufgestellte Gegenstandstheorie. Der Gedanke, nur das beim Erkennen Gemeinte im Gegensatz zu der hierzu nötigen Tätigkeit des Geistes zum Objekt der Untersuchung zu machen, ist jedenfalls originell und fruchtbar. Denn auch ohne der genannten Gegenstandstheorie beizutreten, wird man doch nicht anders können, als eine Unterscheidung derjenigen psychischen Bestandteile des Denkfaktes, die zum Auffassen des gemeinten oder gedachten Gegenstandes dienen, von anderweitigen geistigen Tätigkeiten vorzunehmen, die, ohne gegenständliche Bedeutung zu haben, dennoch mit erfolgen müssen.

4. Die in diesem Abschnitt vorgetragenen Anschauungen d'Alemberts sind von solcher Wichtigkeit für die Auffassung seiner Erkenntnistheorie und für die Stellung, die wir ihr in der Geschichte der Philosophie einzuräumen haben, daß wir notwendigerweise uns noch eingehender mit verschiedenen dieser Gedanken beschäftigen müssen. Aber ein Resultat unsrer Untersuchung gilt es abschließend noch in seiner rechten Bedeutung zu würdigen. Lockes Lehre, an die sich d'Alembert, dieselbe vereinfachend, anschließt, ist nur als Antithese zu Descartes verständlich. Ich kann mich der wohl von Riehl zuerst vertretenen Ansicht nicht anschließen, daß sich Lockes Opposition gegen die Annahme angeborener Ideen nicht gegen Descartes, sondern gegen Herbert von Cherbury gerichtet habe. Bei Descartes bildet der Gottesbegriff nicht nur den Angelpunkt seiner ganzen Metaphysik und sogar auch seiner Physik, sondern er ist auch der Ausgangspunkt seiner Erkenntnistheorie. Mit intuitiver Klarheit findet er in sich die Idee des höchsten Wesens vor. Dieser Gott, dessen Existenz derjenigen von allem andern vorangeht und in sich selbst notwendig ist, kann nicht täuschen. Wenn wir bei unserm Urteilen die nötige Vorsicht walten lassen und nur dem unsre Zustimmung erteilen, das wir klar und deutlich erkannt haben, können wir uns vor Irrtümern bewahren. Unterschiede, die ich klar und deutlich erkannt habe, wie z. B. denjenigen zwischen meinen rein geistigen Vorstellungen und den Vor-

stellungen der körperlichen Ausdehnung müssen auch reale Bedeutung haben, sonst müßte ich denken, daß Gott mich täuscht.

Nun hat Natorp⁵⁾ nachgewiesen, daß der Gottesbegriff bei Descartes neben der populären Fassung als des Wesens von höchster Einsicht und Macht auch noch eine andre Bedeutung hat. Gott wird von ihm auch als Natur oder die von Gott eingerichtete Gesamtordnung der Dinge definiert.

Ist also nur einmal ein alles umfassender, vollkommener Zusammenhang der Dinge gegeben, so findet darin alles seine Stelle, und, was mir klar und deutlich ist, erweist sich auch als real. Hößding meint deshalb, Descartes hätte die theologische Wendung, die seine Erkenntnistheorie genommen hat, vermeiden können, wenn er sich mit der Aufstellung des Kausalitätssatzes begnügt hätte, auf den ja jene von Gott eingerichtete Gesamtordnung der Dinge hinauslaufe; doch gibt er darauf selbst zu, daß die Zeit für eine nähere Untersuchung des Kausalverhältnisses und des Kausalgesetzes damals noch nicht gekommen war. Man weiß, wie der Gebrauch, den Descartes in der dritten Meditation vom Kausalgesetz macht, der ihm ein Axiom ist und den Sinn haben soll, daß in der Ursache mindestens ebensoviel Realität vorhanden sein müsse als in der Wirkung, von dem vollständig abweicht, was heute unter der kausalen Beziehung verstanden wird. Denn er meint damit nicht etwa die quantitative Äquivalenz, sondern man muß bei ihm eine doppelte Kausalität unterscheiden, eine solche, wo die *E*x*i*s*t*e*n*z eines Dinges durch eine Ursache bewirkt wird, und eine solche, wo die *V*o*r*s*t*e*l*l*u*ng eines Dinges durch eine Ursache bewirkt wird. Bei der ersteren Art der Kausalität trägt die Ursache etwas von ihrer Existenz oder Wirklichkeit in die Wirkung hinüber. Bei der zweiten Art von Kausalität kommt kein solches Übertragenwerden der Wirklichkeit von der Ursache auf die Wirkung vor. Gleichwol muß aber die Wirklichkeit der Ursache vorausgesetzt werden und zwar so, daß ihr Grad der Wirklichkeit der Seinsstufe des Vorgestellten entspricht. Wenn nun auch die erste Art der Kausalität, die transeunte, unserem heutigen

Kausalbegriff zu entsprechen scheint, so ist doch augenscheinlich die zweite, um die es sich hauptsächlich handelt, der Kausalität des Aristoteles näher stehend, wo an ein Wirken eines Begriffes zu denken ist.⁶⁾

Darum scheint mir eine andere Erklärung gesucht werden zu müssen. Gott als die Gesamtordnung aller Dinge enthält das Denken und die Ausdehnung in sich oder verleiht ihnen das Sein, so daß ich als endliche denkende Substanz gewiß sein kann, daß die Modi meines Denkens den materiellen Modi entsprechen. Gott kommt also in Descartes' Erkenntnistheorie als die unendliche Substanz in Frage, die das Zusammenbestehen der verschiedenen (erschaffenen) Attribute mit ihren einzelnen Modi garantiert. Von Spinoza unterscheidet sich diese Anschauung, daß der Substanzbegriff nicht so konsequent durchgeführt ist, sondern auch auf die Attribute angewendet wird, und daß die einzelnen Geister ebenfalls als Substanzen, allerdings endlicher Art, zu gelten haben. So kommt dem Ausgedehnten eine selbständige Wirklichkeit und Existenz neben dem Denken zu.

Locke scheute sich dagegen offenbar, seine Erkenntnislehre auf dem Fundamente einer ontologisch zu beweisenden, angeborenen Gottesidee aufzubauen, was ihm als Descartes' Lehre erscheinen mußte. Was aber hatte er an ihre Stelle zu setzen? Er brauchte sich nicht weit von Descartes zu entfernen, um das neue Fundament zu gewinnen. Es ist der Wahrnehmungsvorgang, in dem „die von Gott eingerichtete Gesamtordnung der geschaffenen Dinge“ uns entgegentritt, ein Zusammen von objektiven und subjektiven Bestandteilen der Erscheinungswelt. Der Wahrnehmungsvorgang ist es auch, den er Erfahrung nennt. Die Körper sind diejenigen Gegenstände der Erkenntnis, die sich durch Erfahrung bilden. Über die Zustände und Relationen besitzen wir, so führten wir aus, nicht Erfahrung, sondern ein Wissen. Wie die Wahrnehmungsvorgänge entstehen, will Locke ausdrücklich dahingestellt sein lassen. Dem entspricht der schon zitierte Satz d'Alemberts, daß die Sensationen das Prinzip der Metaphysik seien, unter welcher letzterem Begriff er vor allem

die Erkenntnislehre verstanden haben will. Wenn er unter den *sensations*, als dem Prinzip der Metaphysik, wirklich die Empfindungen verstanden hätte, wie könnte er dann als die letzten Tatsachen, auf die unsere Erkenntnis zurückgehen soll, unsere einfachen abstrakten Ideen und unsere einfachen sinnlichen Ideen bezeichnen, ja letztere schließlich ganz weglassen? Mit der Lehre, daß unsere Erkenntnis, d. h. unser Wissen um das Wirkliche, auf den Wahrnehmungsvorgang zurückgreifen müsse, um die Materialien hier zu holen, aus denen es sich allein bilden kann, hat Locke den Grundsatz der modernen Erkenntnislehre zum ersten Mal klar erkannt, ohne damit die Ansicht zu verbinden, daß unsere Empfindungen oder Wahrnehmungen als solche das Reale seien. Diese Errungenschaft Lockes scheint nun freilich das Selbstverständlichste von der Welt zu sein. Stellt man sich aber statt auf den naiven Standpunkt auf den kritischen, so verhält es sich doch anders damit. Der Wahrnehmungsvorgang gibt uns nicht die Dinge, wie das naive Individuum meint, sondern objektive und subjektive Faktoren, aus denen sich unsere Vorstellungen von den Dingen bilden. Renouvier ⁷⁾ freilich findet, daß Locke das, was an Descartes wesentlich und neu war, aufgegeben habe, um zu dem veralteten Standpunkt des sinnlichen Ursprungs der Ideen zurückzukehren, der ja sinnlos geworden sei, nachdem man einmal die alte Theorie vom Übergang sinnlicher Bestandteile vom Objekt in den Geist verlassen habe. Da Locke jedoch die Frage, wie Wahrnehmung entstehe, ganz auf sich beruhen läßt, ist sein Zurückgehen auf den sinnlichen Ursprung der Ideen wirklich etwas Neues, wir haben seine Bedeutung soeben angegeben.

5. Merkwürdigerweise ist aber dieser Fortschritt von Descartes zu Locke durch einen Kartesianer vorbereitet worden. Es war nur eine Konsequenz, die Malebranche aus der eben angeführten kartesischen Begründung der Erkenntnislehre auf die Vorstellung des höchsten Wesens zog, wenn er geradezu sagt, daß die Ideen in Gott seien: „Encore que Dieu soit

très intimement uni à nous et que ce soit dans lui que se trouvent les idées de tout ce que nous voyons, cependant ces idées, quoique présentes et au milieu de nous-mêmes, nous sont cachées lorsque les mouvements des esprits n'en réveillent point les traces.“⁸⁾ Daher hat er dann zunächst die bei einem Kartesianer nicht befremdende Lehre ausgebildet, der gemäß die Tätigkeit des Verstandes eine Perzeption genannt wird. Auch der Verstand hat wahrzunehmen (*apercevoir*) und es gibt keinen Unterschied zwischen einfachen Wahrnehmungen (*simples perceptions*) und Urteilen nebst Schlüssen. Diese letzteren sind nur viel zusammengesetztere Wahrnehmungen. Die Urteile zeigen dem Geist die Beziehungen, die zwischen den Dingen sind, die Schlüsse sind Beziehungen zwischen Beziehungen. Der Verstand verhält sich hier so passiv wie die Materie, wenn sie ihre verschiedenen Gestaltungen annimmt. Diese Perzeptionen sind aber häufig verworren (*confuses*), wenn es uns an der nötigen Aufmerksamkeit gebricht.

Jetzt verstehen wir auch, welchen Sinn der Begriff der Rezeptivität oder Passivität beim Wahrnehmungsvorgang für Locke und d'Alembert ursprünglich hat. Man wird zwar geneigt sein, hier an die doppelte Art von passiven Seelenvorgängen bei Descartes zu denken. Nach Descartes sind einerseits alle Tätigkeiten der Seele, den Willen angenommen, ein Leiden, das sie erfährt. Andererseits sind nur diejenigen Seelenvorgänge passiv, die ein Empfinden oder eine Leidenschaft sind; das reine Denken dagegen ist ein aktiver Vorgang. Der große Umfang, den hier die passiven Seelenausßerungen erhalten, würde es leicht verständlich machen, daß nach Locke auch die Selbstwahrnehmung ein rezeptives Vermögen ist und daß wir nach d'Alembert die zusammengesetzten Ideen ohne unser Zutun erhalten.

Trotzdem werden wir auf diese Erklärung verzichten müssen. Denn sie ist dem Gebiete der physiologischen Psychologie entnommen und hat für die Erkenntnistheorie keine Beweiskraft. Nicht wie man sich das Zustandekommen der einzelnen Seelenvorgänge etwa erklären könne, ist hier die

Frage, sondern was sie für die Erkenntnis bedeuten. Zudem haben sich Locke und d'Alembert dem Dualismus Descartes' gegenüber etwas skeptisch verhalten. Es ist undenkbar, daß sie dann zugleich dessen Hypothese von der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, welche eher geeignet war, die Schwierigkeiten seines Dualismus zu unterstreichen, als zu heben, zur Grundlage ihrer Psychologie gemacht haben sollten.

Im nächsten Abschnitt werde ich zu zeigen versuchen, daß wir bei Locke da, wo man gewöhnlich Psychologie zu finden meint, in Wirklichkeit Erkenntnistheorie vor uns haben. Gleicherweise gilt dies auch von d'Alembert. Das rezeptive Verhalten der menschlichen Seele beim Wahrnehmungsvorgang kann bei Locke und d'Alembert nur richtig gewürdigt werden, wenn wir an die Rolle denken, die in der Erkenntnistheorie von Descartes und Malebranche der Gottesbegriff spielt. Gott ist nicht nur das Prinzip aller Evidenz, er ist auch die Quelle der angeborenen Ideen. In ihm, dem Unendlichen und Vollkommenen, nehmen wir das Endliche, die einzelnen Ideen wahr. Locke und d'Alembert lassen allerdings diese unmittelbare Beziehung auf Gott fallen. Aber an seine Stelle treten nun nicht einfach die äußeren Objekte und die willkürliche Tätigkeit der Seele, sondern das rezeptive Verhalten des Geistes beim Wahrnehmungsvorgang bedeutet eine objektive Nötigung unseres Bewußtseins durch einen allgemeinen, gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen, und ihres innersten, uns unbekannten Wesens, ihrer geistigen Einheit.

Wahr ist es ja, daß Locke z. B. gerade zu Anfang des zweiten Buches des Essay von Objekten redet, die die Wahrnehmungen verursachen. Allein dies ist nicht anders zu verstehen, als wenn wir vom Aufgang und Untergang der Sonne reden, ohne hiedurch das Kopernikanische System verleugnen zu wollen. Ganz anders meint es freilich Hobbes, der die Philosophie als die Wissenschaft vom Wirklichen definiert und als wirklich vor allem die Körper bezeichnet. Locke dagegen

macht die einfachen Ideen der Sensation und Reflexion zur Grundlage alles Wirklichen; die Objekte, als vom naiven Menschen angenommene Ursachen derselben, verwendet er nur zur nähern Beschreibung des Wahrnehmungsinhaltes. An der Stelle, wo von ihm die Existenz einer Außenwelt besprochen wird, zeigt es sich deutlich, daß jenes nur Unbequemung an den gewöhnlichen Sprachgebrauch gewesen ist. Würde man dies bedenken und Locke nicht unbilliger behandeln als andere Philosophen, so würden auch die Grundgedanken seiner Erkenntnistheorie viel deutlicher hervorgetreten sein. Es ist ein Merkmal des Positivismus, daß die Empfindungen (bei Hume und den Modernen) oder die Wahrnehmungsvorgänge (bei den Franzosen) das letzte Gegebene sind. Ihre Verursachung durch äußere Objekte wird jedoch nirgends behauptet. Beiläufig möge noch erwähnt werden, daß sich uns die nahe Beziehung von Leibniz zu Malebranche geradezu aufdrängt. Der Unterschied zwischen Empfindungen und dem urteilenden Denken ist ein bloß relativer. Der Begriff der *perceptions confuses* gehört beiden Autoren an.

6. Wir hatten soeben Gelegenheit, H o b b e s zu erwähnen. Schon lange mag der Leser erwartet haben, daß wir auch auf das Verhältnis Lockes und d'Alemberts zu diesem interessanten und seltsamen Manne zu sprechen kämen. Hätte es nicht schon längst geschehen sollen? Hobbes gilt ja meist als derjenige, von welchem Locke seine Psychologie und Erkenntnistheorie erhalten habe. Wie es sich tatsächlich hiermit verhält, soll also nun untersucht werden. Daß es erst jetzt geschieht, hat den Vorteil, daß wir über manches schon orientiert sind, was für diese Frage von Bedeutung ist.

Nach den Arbeiten von F. Lönngies¹⁾ dürfte es wohl als feststehend zu betrachten sein, daß Hobbes Descartes weit näher steht, als früher angenommen wurde. Freilich streicht Hobbes die geistige Substanz des französischen Philosophen. Wenn alle Veränderung Bewegung ist, dann ist sie auch eine an körperlichen Dingen, denn Bewegung kann nur im Raume stattfinden. Dieser Grundsatz wird auf allen Gebieten mit

ähnlich rücksichtsloser Konsequenz durchgeführt, wie ihn Descartes auf die ausgedehnten Dinge und folglich auch auf die Tiere schon angewendet hatte. Die Wahrnehmung ist dann nichts anderes als die innere Bewegung des wahrnehmenden Körpers. Sieht man von diesem Materialismus ab — wobei wir die Frage hier unbeachtet lassen dürfen, ob er wirklich als Hobbes' letztes Wort zu verstehen und nicht vielmehr letzten Endes durch einen Phänomenalismus zu ersetzen sei —, so rückt im übrigen Hobbes in unmittelbare Nähe von Descartes. Nach dem Vorbilde von Euklids Geometrie muß jede wahre Wissenschaft demonstrativ verfahren. Selbst wenn Lönnes nicht recht behalten sollte, daß in der dritten Phase, die Hobbes in seiner Erkenntnistheorie durchgemacht haben soll, die Naturwissenschaften von ihm nach dem Vorbilde der Mechanik als demonstrierbar bezeichnet worden seien, und wenn als Grundlage, von der die Deduktionen auszugehen hätten, vielmehr Induktionen vorgenommen werden müßten, so stünde doch so viel fest, daß das wahre Wissen auf Demonstrationen beruhen muß. Daß Hobbes auch den Begriff der Erfahrung hat, stellt ihn keineswegs in Gegensatz zu Descartes,¹⁰⁾ der diesen Begriff ebenfalls verwendet. Erfahrung haben wir nach letzterem da, wo die Sinne uns lehren, daß die zusammengesetzten Gegenstände gerade diese und nicht andere Eigenschaften besitzen. Nach Hobbes haben wir Erfahrung dann, wenn in der Sinneswahrnehmung Vorstellungen in zeitlichem Zusammenhang aufgetreten sind und wir nun beim Wiederauftreten der einen auch dasjenige der andern erwarten.¹¹⁾ Die Erfahrung beruht also im Grunde auf der Assoziation von Vorstellungen und nicht auf Schlussfolgerungen, mit welchem Begriffe derjenige Descartes' übereinstimmt, sobald man an simultane statt an sukzessive Erscheinungen denkt. Aber die Assoziation erhält bei Hobbes eine für die Bewußtseinsvorgänge prinzipielle Bedeutung. Was bei Descartes nur gelegentlich gestreift wird, ohne daß er an die Konsequenzen denkt, die es bei näherem Eindringen unter Umständen nach sich ziehen könnte, wird bei Hobbes der Unterbau, auf dem sich das Urteilen und Denken erst

erheben kann. Durch das Gefühl kann der Ablauf der Vorstellungen geregelt werden. Was mit bestimmten Gefühlen verbunden ist, erscheint uns begehrenswert; wir wollen deshalb im Denken etwas erreichen; der Ablauf der Vorstellungen wird zweckmäßig. Durch die Assoziation von Stimmtönen mit Vorstellungen, welche selbst willkürlich hergestellt zu denken ist, wird der Ablauf der Vorstellungen noch mehr unserm Willen unterworfen. So gelingt es uns schließlich, etwas zu demonstrieren, nur daß solche Demonstrationen, da sie auf willkürlichen Namen beruhen, stets etwas Hypothetisches enthalten.

Hume hat dann, so sehr er auch in seinen ethischen Grundanschauungen zu Hobbes in Gegensatz trat und so sehr er auch darin von ihm abwich, daß er die sekundären Qualitäten zur Grundlage der primären gemacht wissen wollte, und die demonstrative Erkenntnis zunächst allein auf die Mathematik einschränkte, Hume hat gleichwohl seine Anschauungen von der Entstehung des Denkens aus der Assoziation weiter ausgeführt. Und jede Psychologie, die die Empfindungen als die letzten Elemente des Bewußtseins annimmt, muß im allgemeinen auf dieselbe Weise verfahren. Zuerst weist Hume die verschiedenen Assoziationsgesetze nach, nach denen sich die einfachen Vorstellungen verknüpfen. Als Grund dieser Gesetze nennt er eine gewisse Anziehungskraft, die in der Geisterwelt ebenso außerordentliche Wirkungen hervorbringe wie in der Naturwelt. Die Wirkungen dieser Assoziationen bestehen in der Entstehung von zusammengesetzten Vorstellungen, von denen es drei Arten gibt, Relationen, Modi und Substanzen. Die Relationen sind das, wodurch teils demonstratives Wissen, teils Erkenntnis von Objekten oder Erfahrung entsteht. Diese Relationen, die selbst ein Produkt der Assoziation sind, dienen dem Denken und Erkennen als dessen Grundbegriffe. Wir wollen nicht fragen, wie die Assoziationen es fertig bringen, zu Verstandeskategorien sich zu entwickeln. Wir fragen dagegen, wie Locke sich zu diesen Gedanken von Hobbes verhalten hat. Meist nimmt man an, daß er hier das Bindeglied zwischen Hobbes und Hume gebildet, die Sache aber viel ungeschickter angefaßt habe als

sein großer Vorgänger und sein genialer Nachfolger. Er habe den kartesischen Dualismus nicht überwinden können und höchstens einen schüchternen Anlauf dazu gemacht. Der großartige Gedanke von Hobbes, auch das höchste Denken aus der Assoziation und diese wieder aus der materiellen Bewegung abzuleiten, sei deshalb vernichtet und die einheitliche Konzeption bis zur Unkenntlichkeit zerstört worden. Auf Hobbes soll aber immerhin zurückgehen: 1. daß die Wahrnehmung zum Ausgangspunkt sämtlicher Bewußtseinsvorgänge gemacht wird; 2. daß er die angeborenen Ideen verwirft; 3. daß die einfachen Empfindungen die Elemente der Wahrnehmung sein sollen; 4. daß die Assoziationen in einen zweckvollen Zusammenhang der Gedanken hinübergeführt werden; 5. daß neben den auf Assoziation beruhenden tatsächlichen Vorstellungen der Naturerscheinungen zweckmäßige zusammengesetzte Begriffe entstanden sind, wie die Verstandesbegriffe von Raum und Zeit, von Zahl und Unendlichkeit, von Identität, Kraft und Substanz; außerdem dann noch die moralischen Begriffe. Ich behaupte dagegen, daß von allen diesen Sätzen höchstens der allerletzte zutrifft. Die Bemerkung von Locke, daß die moralische Wissenschaft demonstrierbar sei wie die Mathematik, da wir deren Begriffe ebenso selbst erzeugt haben, wie es bei dieser letzteren der Fall ist, ist eine Idee von Hobbes. Im übrigen erweist sich jedoch diese scheinbar so nahe Beziehung Lockes zu diesem als nicht stichhaltig. Auch Locke geht von der Wahrnehmung aus, aber er fragt lediglich, was uns darin gegeben wird. Die Frage, wie Wahrnehmung entsteht, will er nicht stellen. Bei Hobbes ist es ferner, wie früher bewiesen wurde, nicht die Wahrnehmung, von der ausgegangen wird, sondern das wirkliche Ding ist zunächst der Körper. Die einfachen Ideen der primären und sekundären Eigenschaften kann Locke ebenso gut Descartes und Malebranche zu verdanken haben als Hobbes. Ersteres ist aber deshalb viel näher liegend, weil Locke auch reine Ideen des Geistes annimmt und sich dadurch von Hobbes trennt und auf die Seite des Kartesianismus stellt. Übereinstimmung herrscht zwischen Locke und Hobbes

in der Verwerfung angeborener Ideen. Dadurch jedoch, daß Locke, wie eben erwähnt wurde, neben der äußeren Wahrnehmung eine innere hat, berührt er sich aufs engste mit Malebranche. Lassen wir den Begriff der Einbildungskraft, durch die wir die abwesenden materiellen Wesen wahrnehmen, beiseite, so finden wir bei letzterem eine doppelte Wahrnehmung: eine von geistigen Dingen (*l'âme aperçoit par l'entendement pur les choses spirituelles . . . et toutes ses pensées lorsqu'elle les connaît par la réflexion qu'elle fait sur soi*) und eine von materiellen durch die Sinne. Von einer Überführung von Affoziationen in zweckvolle Gedankenzusammenhänge kann man bei Locke nicht sprechen. Nur am Schlusse des zweiten Buches seines Essay kommt Locke auf die Affoziationen zu reden. Er sagt aber nirgends, daß sie die ursprüngliche Verfassung des Seelenlebens bedeuten. Nur die zusammengesetzten Ideen von Körpern (Locke gebraucht statt dessen wohl auch darum stets den Ausdruck Substanz, weil er nicht zu sehr in die Nähe von Hobbes rücken wollte) sind von der Natur verbunden. Während also die übrigen Affoziationen eine Anomalie bedeuten, ist es nach ihm der Geist, welcher die Ideen zusammensetzt. Diese Abweichung als schlechte Reflexionspsychologie im Gegensatz zu Hobbes, bei dem die Gefühle diese Rolle übernehmen, zu bezeichnen, geht nicht an, da Locke, nach dem Vorgange von Malebranche, hier den Begriff der Relation verwendet, was im Sinn der kartesischen Philosophie, aber nicht derjenigen von Hobbes geschah. Nur das ist einzuräumen, daß Locke die Relation nicht zu der Bedeutung kommen läßt, die ihr Malebranche gegeben hat. Ganz deutlich ist es jedoch, daß sie bei Hume, der sie gebraucht, kein Heimatrecht besitzt, er müßte denn die Relationen neben den Impressionen als weitere erste Elemente des Bewußtseins stipulieren. Der Beweis dürfte somit erbracht sein, daß Lockes Erkenntnistheorie durchaus nicht von Hobbes abhängig ist. Von seiner Psychologie würde man eine solche Abhängigkeit ebensowenig behauptet haben, wenn die wertvollen psychologischen Anschauungen von Malebranche nicht so unbekannt wären.

a. Das Verhältnis von Psychologie und Erkenntnistheorie in historischer Beleuchtung.

1. Mit dem Ausdruck „Idee“ will d’Alembert, soviel geht deutlich aus dem Zusammenhang hervor, nicht die Vorstellungen als psychische Gebilde verstanden wissen, sondern er meint die Inhalte des Denkens im Gegensatz zu der Denktätigkeit, oder, wenn man das Wort Inhalt lieber vermeiden will, er hat es mit dem Bewußtsein zu tun, sofern ihm eine gegenständliche Beziehung zukommt und sich aus ihm unsere Kenntnisse zusammensetzen. So gebraucht er die Ausdrücke Ideen und Kenntnisse geradezu als gleichbedeutend. Wenn er von einfachen Ideen spricht, soll man nicht an einfache Geistestätigkeiten, sondern an einfache Objekte denken. Aus diesen Gründen habe ich mich nicht entschließen können, das Wort Idee durch Vorstellung zu übersetzen. Eigentlich ist eine Vorstellung allerdings das innere Bild eines Objektes; allein nach einer weitverbreiteten Psychologie hat das Wort die Bedeutung von reproduzierter Empfindung erhalten. Um nun zu verhindern, daß man unter Vorstellung an den psychologischen Begriff der reproduzierten Empfindung denke, bin ich bei dem im Französischen gegebenen Ausdruck geblieben.

Bei der engen Beziehung, in der d’Alembert zu Locke steht, wird man nicht umhin können zu fragen, was Locke unter seinen *ideas* verstanden habe. Über das Verhältnis der einfachen und zusammengesetzten Ideen bei Locke zu den einfachen und zusammengesetzten Ideen bei d’Alembert war schon die Rede. Wir sind zum Ergebnis gelangt, daß diese Einteilung bei Locke durchaus erkenntnistheoretischen Gründen entspringt und nicht psychologischen. Allerdings gibt es bei Locke auch einige psychologische Partien und dann und wann sieht seine Darlegung so aus, als hätte man eine psychologische Betrachtungsweise vor sich. Aber das kann nur bei einer oberflächlichen Durchsicht der Fall sein. Jedes tiefere Eingehen auf seine Gedanken wird zeigen, daß das Ziel, auf

das Locke zu steuert, eine Erkenntnislehre und nicht eine Psychologie ist.

Die Einteilung in einfache und zusammengesetzte Ideen findet sich übrigens schon bei Descartes. In seinen Regeln teilt er die Dinge, die nur insofern zu betrachten seien, als der Verstand an sie heranreicht, in einfache und komplexe ein. Und die einfachen zerfallen ihm wieder in solche, die entweder geistig oder körperlich oder beides sind. Zu den ersteren gehören Erkenntnis, Zweifel, Unwissenheit; zu den zu zweit genannten Gestalt, Ausdehnung, Bewegung; zu den letzteren Existenz, Einheit, Dauer. Die Verknüpfung dieser einfachen Dinge untereinander aber ist entweder notwendig, so wenn ich sage $4 + 3 = 7$, oder zufällig, wenn ich behaupte: der Körper ist beseelt. Wir haben hier eine Unterscheidung vor uns, die Kant in seiner Gegenüberstellung von analytischen und synthetischen Urteilen ebenfalls anwendet. Die zusammengesetzten Dinge oder Naturen werden als solche von uns erkannt, entweder weil uns die Erfahrung lehrt, daß sie so beschaffen sind, oder weil wir selbst sie zusammensetzen. Wie groß ist doch die Übereinstimmung dieser Einteilung mit derjenigen von Locke! Allerdings hat sie Locke nicht aus den „Regeln“ Descartes' geschöpft; denn diese wurden erst 1701 gedruckt und Locke wird sie wohl schwerlich in Frankreich im Manuskript gelesen haben, wie dies mit Leibniz der Fall gewesen ist, der sie sogar abschrieb. Die wichtige Rolle, welche die Einteilung in einfache und zusammengesetzte Ideen in dieser tiefsinnigen Schrift Descartes' spielt, ist Beweis genug dafür, daß sie in keiner Weise psychologisch gemeint, sondern zunächst logischen und methodologischen Zwecken dienstbar gemacht war. Malebranche, der in seinem Werke *Recherche de la vérité* die kartesischen Regeln in geistvoller Weise bespricht, hat die genannte Einteilung ebenfalls angewendet. Locke, der der Erkenntnistheorie ein neues Fundament geben wollte, bedurfte ihrer. Und d'Alembert hat die Bedeutung dieser Einteilung noch besser zum Verständnis gebracht.

2. Betrachten wir nun die andere Einteilung Lockes. Die

Ideen zerfallen ihm auch in solche der Sensation und der Reflexion. Unter den Ideen der Sensation versteht er sämtliche durch die Sinnesstätigkeit vermittelten Vorstellungen oder, noch besser ausgedrückt, diejenigen Bewußtseinsinhalte, die uns beim Wahrnehmungsvorgang zukommen. Die Ideen der Reflexion sind dagegen diejenigen Bewußtseinsinhalte, die wir erhalten, wenn wir die Tätigkeit unseres Geistes beobachten. Die *ideas of reflexion* haben allerdings in den Operationen des Geistes ihre Quelle; aber sie unterscheiden sich von diesen durch etwas Gegenständliches, das ihnen anhaftet und sie zum Objekt der Erkenntnis macht, während die Geistesstätigkeit als solche uns nicht unmittelbar zum Bewußtsein kommt. Die Einführung des Begriffes der Reflexion, der vor Locke noch nicht diese prinzipielle Bedeutung hatte, ist als ein Fortschritt über Descartes hinaus zu begrüßen, bei dem die Unmittelbarkeit, in der uns die Vorgänge unseres Geistes auch zum Bewußtsein kommen sollten, zu groß eingeschätzt worden war. Der Begriff der Selbstwahrnehmung ist von Locke zuerst zu einem Problem gemacht worden. Freilich hat die gegenwärtige Psychologie sich veranlaßt gefunden, jene Unmittelbarkeit noch mehr einzuschränken und diese Einschränkungen genau zu präzisieren. So definiert Störing¹²⁾ den Satz vom unmittelbaren Bewußtsein dahin, daß wir die in Erlebnissen mit dem Charakter absoluter, nicht mehr steigerungsfähiger Sicherheit als gedacht erscheinenden Gegenstände als wirklich gedacht setzen. Die Lehre vom innern Sinn ist durch Locke zum Gemeingut fast der ganzen Psychologie des 18. Jahrhunderts geworden. Wir treffen ihn wieder an bei Tetens und bei Kant. Gerade letzterer zeigt, daß, ob auch der innere Sinn zunächst ein psychologischer Begriff ist, ihm doch eine erkenntnistheoretische Bedeutung zukommen kann. Und so hat er auch bei Locke eine Rolle in der Erkenntnistheorie zu spielen. Die *idées réfléchies* d'Alemberts haben übrigens einen andern Sinn als die *ideas of reflexion* bei Locke. Während letztere zunächst nur *Gegenstand* der Reflexion sind, sind erstere deren *Produkt*, und wenn reflexion bei

Locke einen inneren Sinn oder ein rezeptives Verhalten unseres Geistes bedeutet, so ist die *réflexion* bei d'Alembert die Geistestätigkeit selbst. Dieser hat also den innern Sinn einfach gestrichen. Auch die Einteilung in direkte und reflektierte Ideen dient erkenntnistheoretischen Zwecken, wie uns die Schlußbetrachtung dieses Abschnittes zeigen wird.

3. A. Riehl hat in seinem philosophischen Kritizismus¹³⁾ nachgewiesen, daß die gewöhnliche Auslegung Lockes falsch ist. Früher hatte er die Methode des Essay über den menschlichen Verstand als „psychologischen Kritizismus“ charakterisiert, ist dann aber später von dieser Auffassung abgekommen. Er sagt: „Die psychologische Analyse sucht die elementaren Vorgänge und einfachen Tätigkeiten des Bewußtseins zu ermitteln, Locke dagegen zerlegt die Objekte des Verstandes und analysiert die Erkenntnis, zu welcher der Verstand bei der Betrachtung seiner Objekte gelangt. Darum ist der Essay dem hauptsächlichsten Inhalte nach kein Teil der Psychologie, noch ein Zweig der Logik, er ist die erste, ausführliche Darstellung einer neuen Disziplin: eben der Kritik der Erkenntnis.“ Und er hebt dann noch hervor, daß Locke wohl gewußt habe, daß das Bewußtsein des Menschen nicht mit einfachen Ideen beginne, sondern mit einer Kombination solcher Ideen. Die einfachen Ideen sind das Resultat einer Analyse, und zwar einer objektiven, erkenntnistheoretischen, nicht einer subjektiven oder psychologischen Analyse. Die Beziehung auf Gegenstände ist dabei maßgebend. Weil man aber fast immer von der Annahme ausging, Locke habe Psychologie treiben wollen, so fand man begreiflicherweise eine solche beständig auf die Gegenstände der Erkenntnis Rücksicht nehmende Psychologie sehr plump. Das Mißverstehen Lockes hat schon mit Leibniz begonnen. Die Geschichte der Philosophie hat sich nicht davor zu hüten gewußt, den Philalethes, der in seinen *Nouveaux Essais* als der Vertreter der Lockeschen Philosophie auftritt, für authentisch zu nehmen, während diese Person doch oft nichts anderes ist als die Verkörperung zahlreicher Mißverständnisse, die Leibniz gegenüber Locke sich hat zuschulden kommen lassen. Übrigens

ist Locke auch von seinen eigenen Landsleuten sehr schlecht behandelt worden. Man lese z. B., was Green in seiner schönen Ausgabe von Humes Werken Locke für Ungeheuerlichkeiten behaupten läßt. Da Locke gesagt hatte, die Wahrnehmung sei das erste Vermögen des Geistes, das an unsern Ideen ausgeübt werde, und somit auch die erste und einfachste Idee, die wir von der Selbstwahrnehmung haben, so soll damit von Locke die widersinnige Behauptung gemacht worden sein, meint Green, daß der Anfang der Verstandestätigkeit darin bestehe, eine Idee von einer Idee von einer Idee der Sensation zu haben.¹⁴⁾ Womit ließe sich die Verkehrtheit einer solchen Interpretation Lockes schlagender dartun als durch derartige sinnlose Refutate, zu denen sie gelangt?

4. Psychologisch durch und durch ist dagegen Humes Erkenntnistheorie. Kürzlich hat Anton Thomsen den Mut gefunden, in seinem Werk über Hume¹⁵⁾ den Standpunkt zu vertreten, daß dessen Erkenntnislehre in mancher Hinsicht ein Rückschritt hinter Locke und Berkeley sei. Oft wird von Hume, besonders im *Treatise*, nichts anderes als Psychologie gegeben, wenn man von seinen epochemachenden Untersuchungen des Kausalbegriffs absieht. Und dazu ist die Psychologie Humes vor allem Assoziationspsychologie und bestrebt sich, die Verstandestätigkeit auch da durch die Assoziation zu ersetzen, wo ein solcher Versuch augenscheinlich undurchführbar ist. Wir dürfen es für möglich halten, daß d'Alembert wenigstens mit dem *Enquiry* bekannt war, als er seine *Elements* schrieb. Aber ob diese Vermutung zutreffe oder nicht, gewiß ist, daß er von Humes Philosophie so gut wie unberührt geblieben ist. Als Mathematiker mußte er sich eher von ihr abgestoßen fühlen, und das Psychologische war er seinerseits nicht imstande zu würdigen.

Humes Einteilung der Ideen in *Impressions* der Sensation (Empfindungen) und Ideen im engeren Sinne, welche die Reproduktion der *Impressions* sind (also Vorstellungen), ist rein psychologisch. Wenn man deshalb das Wort *Idee* bei Hume im allgemeinen sehr zutreffend mit Vorstellung übersetzt, so war es dagegen sehr voreilig, dasselbe auch bei Locke

vorzunehmen. Ganz psychologisch gedacht sind auch die Ideen der Reflexion, die Hume zu Gefühlen und Leidenschaften werden und die er als Impressionen der Reflexion bezeichnet. Haben diese die Grundlage für seine praktische Philosophie zu bilden, so dient die Einteilung in Empfindungen und Vorstellungen seiner theoretischen Philosophie zur Voraussetzung. Die Empfindung ist bei Hume das Element, aus dem sich nicht bloß das Seelenleben aufbaut, sondern das sogar als solches vereinzelt vorkommt. Es sind dies seine psychischen Minima, die kleinsten wahrnehmbaren farbigen und soliden Punkte. Aber hier ist die Stelle, wo seine ganze Philosophie, nicht bloß die Erkenntnistheorie, sondern auch die Psychologie in die Brüche geht. Und beachtet man, daß die Impressionen bei Hume Objekte sein sollen oder — beide Behauptungen finden sich — daß wir durch sie Objekte vorstellen sollen, so ist gerade dies ein unvermittelter Übergang von der Psychologie in die Erkenntnistheorie, an dem letztere bei ihm unheilbar krankt. Empfindungen sind noch keine Objekte, und wir stellen auch durch sie keine Objekte vor. Locke hatte dies ausdrücklich geleugnet und nicht umsonst die primären und sekundären Qualitäten unterschieden, von denen unmittelbar nur ersteren eine gegenständliche Beziehung zukommt. Hume dagegen hatte, durch Berkeley verführt, das fast Unglaubliche getan, er hatte die primären Qualitäten durch die sekundären ersetzen wollen.

5. Doch wir wollen der Darstellung nicht vorgreifen und abschließend nur noch konstatieren, daß von allen früheren Autoren kaum einer so entschieden jede Psychologie von der Erkenntnislehre ausgeschlossen hat wie d'Alembert. Selbst Kant, der doch die Fragestellung hier zum ersten Mal deutlich formuliert hat, hat das erkenntnistheoretische *a priori* nicht immer entschieden genug vom psychologischen *a priori* unterschieden.

Die Kehrseite davon ist aber, daß d'Alembert die Psychologie geradezu ignoriert hat. Auch darin hat er den französischen Positivismus angebahnt. Comte hat sich später scharf gegen die Möglichkeit der inneren Erfahrung und der Psycho-

logie überhaupt ausgesprochen. Alle Erkenntnis der intellektuellen Phänomene wollte er ausschließlich auf die effektiven Leistungen gegründet wissen, die die Entwicklung der Wissenschaften hat entstehen lassen.

Es blieb Condillac vorbehalten, die psychologistische Erkenntnistheorie in Frankreich einzuführen. Durch ihn hat dann auch die Auffassung sich eingebürgert, daß Locke schon diejenige Richtung in der Philosophie vertreten habe, die nunmehr in Frankreich lange Zeit die herrschende wurde. Es ist dies der Psychologismus. Die Franzosen selbst nennen ihn Sensualismus oder Ideologie.

b) Die Lehre von der Abstraktion nach ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung.

Türgets Anschauungen.

1. D'Alembert lehrt, daß es zweierlei einfache Ideen gebe; einfache sinnliche Ideen oder Empfindungen, und einfache abstrakte Ideen, von denen wir nur zwei besitzen, die Ideen des Raumes und der Zeit. In welchem Sinne redet nun d'Alembert von abstrakten Ideen? Wie stellt er sich zu der Polemik, die von Berkeley und Hume gegen die Möglichkeit der Abstraktion geführt worden war? In diesem Streit um die Abstraktion wird es sich um eine häufige Verwechslung des psychologischen und des logischen Gesichtspunktes handeln, wie uns vorher eine solche von Psychologie und Erkenntnistheorie begegnet ist.

Die Abstraktion (*ἀφαίρεσις*) ist ein Begriff, der auf Aristoteles¹⁶⁾ zurückgeht. Durch Abstraktion sondern wir von einer Substanz Eigenschaften aus, wie das sich Bewegende, das Weiße; aber diese können nicht für sich existieren, sondern immer nur zugleich mit dem Ganzen. Das Abstrakte ist also wohl dem Begriffe nach früher, denn das Ganze besteht als Begriff aus diesen Begriffen (Merkmalen), aber nicht der Existenz nach. Die Abstraktion wendet Aristoteles dann hauptsächlich auf Quantitatives an. Abstrakt ist die Form, die von den unterliegenden Gegenständen losgelöst ist.

Weiter als auf die Hervorhebung qualitativer Bestimmungen an Substanzen oder geometrischer Formen an ihrem materiellen Substrat geht die Verwendung des Begriffs Abstraktion indessen bei Aristoteles nicht. Sie war ein rein logisches Verfahren, und an die entsprechenden psychischen Vorgänge zu denken lag für ihn kein Grund vor.

Aber die aristotelische Begriffslehre war so beschaffen, daß darin die Abstraktion immer mehr eine hervorragende Rolle spielen mußte. Was das Wesen des Begriffes sei, suchte Aristoteles an dem mathematischen Wissen klar zu machen. Während das auf der Sinneswahrnehmung beruhende Wissen auf das „Daß“ geht, so geht das begriffliche Wissen auf das „Was“ der Dinge. Darunter ist das Allgemeine zu verstehen, und nur aus dem Wissen des Allgemeinen kann etwas mit Notwendigkeit gefolgert, kann etwas bewiesen werden. Ein Wissen ist aber nur da, wo man Beweise hat, und ein solches Wissen stützt sich auf Begriffe. Das Allgemeine, worauf sich die Begriffe beziehen, ist das, was nicht bloß von einigen gilt und von andern nicht, und was nicht bloß zu einer Zeit gilt und zu einer andern nicht, sondern gültig ist nach Wegnahme aller jener Nebenbestimmungen.¹⁷⁾ Daß das Wissen auf das Allgemeine und nicht auf das Einzelne gehe, wird dann am Beispiel des mathematischen Wissens nachgewiesen. Es beschäftigt sich mit den geometrischen Formen und nicht mit den materiellen Gegenständen; denn wenn auch die Geometrie sich mit einem materiellen Gegenstande beschäftigt, so geschieht es doch nicht mit dem materiellen Gegenstande als solchem.

Hier ist also die geometrische, von Aristoteles, wie wir wissen, als abstrakt betrachtete Figur benützt, um das Wesen des Begriffes überhaupt zu erklären. Dieser ist als das Beharrliche im Wechsel der Zustände einer Einzelsubstanz und als das Gemeinsame dieser Einzelnen innerhalb einer Art zugleich auch das die Materie gestaltende Prinzip, die Form, die die räumlichen Teile des Dings zu einem Ganzen zusammenfaßt. Wie die geometrische Figur sich zu dem Unterliegenden, so verhält sich der Begriff als Form (τὸ εἶδος) zu den materiellen Bestandteilen. Wird diese Erklärung auch

zunächst dazu verwertet, die Unmöglichkeit der platonischen Ideenlehre darzutun, so konnte sie später auch dazu dienen, daß man sich die Begriffe wie geometrische Figuren anschaulich vorstellte. So ist die Ansicht von der Existenz von sogenannten abstrakten Vorstellungen entstanden, d. h. von Allgemeinbegriffen oder Gattungsbegriffen mit anschaulich vorstellbarem Inhalt.

Nachdem im Mittelalter zunächst unter platonischen Einflüssen den Allgemeinbegriffen eine reale Existenz zugeschrieben worden war, und zwar eine realere, als sie dem Besondern und Einzelnen zukommen sollte, entstand im Nominalismus eine Bewegung, welche die Allgemeinbegriffe für bloße Wörter und als existierend nur das Einzelste erklärte. Dem aristotelischen Vorbilde gemäß galten die substantivisch gebildeten Nomina oder die Wörter für Gegenstände als konkret, die Adjektiva und adjektivisch gebildeten Nomina als abstrakt.¹⁷⁾ Später dagegen wurde das Allgemeine als das Abstrakte, das Individuelle als das Konkrete bezeichnet, indem faktisch eintrat, was wir vorhin als nur möglich bezeichneten, daß die Begriffe überhaupt als den geometrischen Formen entsprechend gebildet aufgefaßt wurden. So kam es, daß man im 18. Jahrhundert noch unter der Allgemeinheit der Begriffe nur die Allgemeinheit des Umfangs eines Begriffs verstand, die Fähigkeit also, vieles Einzelnes zu repräsentieren, und zwar eben deshalb, weil man sich den Begriff, entsprechend den geometrischen Formen, als etwas irgendwie anschaulich Vorzustellendes dachte. Daß es noch eine andere Allgemeinheit des Begriffes gebe, eine Allgemeinheit, die es nicht mit Vorstellungsinhalten, sondern mit Beziehungen zu tun habe, beachtete man nicht.¹⁸⁾

Immerhin, und das soll im folgenden nachgewiesen werden, hat man übersehen, daß die Verwendung von Beziehungen für die Bildung auch von Allgemeinbegriffen nie ganz unterlassen wurde, wie dies schon dadurch bedingt war, daß die Logik stets von Aristoteles abhängig blieb. Die Bestimmung des wesentlichen Was oder der Merkmale des Begriffs und ihrer Vereinigung ist aber ein logischer Vorgang,

d. h. ein urteilendes Denken und nicht ein anschauliches Vorstellen, letzteres jedenfalls nur, wenn man an den Umfang, nicht aber wenn man an den Inhalt des Begriffs denkt.

Aber auch das trat ein, daß beide Betrachtungsweisen sich miteinander vermengten, diejenige, nach der der Begriff als ein Erzeugnis logischen Denkens, und diejenige, nach der er als etwas nach Ähnlichkeit der geometrischen Formen anschaulich Vorzustellendes galt; diese gemischte Betrachtungsweise wird von Wundt vertreten und ist von Störing noch systematischer ausgebildet worden.

Es kam noch hinzu, und dadurch wird die Vereinigung der ursprünglich verschiedenen Anschauungen erst recht verständlich, daß durch die Begründung der modernen empirischen Psychologie durch Hobbes das Bedürfnis nach einer genetischen Theorie der Allgemeinbegriffe unabweislich wurde. Hatte die Psychologie die Entstehung der Begriffe im Anschluß an die Ansicht, daß das Allgemeine nach Art der geometrischen Figuren anschaulich vorzustellen sei, nachzuweisen versucht, indem sie hierzu den Vorgang der Assoziation und der Gewöhnung verwendete, so zeigte sich doch auch, daß das Unternehmen, so wie es gedacht war, undurchführbar sei.

Hobbes hatte, unter der Voraussetzung, daß die Allgemeinbegriffe anschaulich sein müssen, das behauptet, was nach diesen Bedingungen das einzig Mögliche ist, nämlich daß eine einzelne Vorstellung alle übrigen, unter dem Begriffe zu denkenden vertrete.²⁰⁾

2. Locke hat, was H. Kiehl nachwies, diese Ansicht akzeptiert; denn die Psychologie des Hobbes ist es, an die sich Locke in seiner Erkenntnistheorie, namentlich im zweiten Buche seines Essay, anschließt, doch so, daß er gleich einen ganz andern Gesichtspunkt an diese Voraussetzungen heranträgt. Aber auch im dritten Buche findet sich eine Stelle, in der er sagt, daß die Allgemeinheit (der Begriffe) nicht den Dingen selbst angehöre. Diese seien vielmehr als existierende sämtlich einzelne, sogar diejenigen Wörter und Ideen, die in ihrer Bedeutung allgemein sind.²¹⁾ Und Locke setzt dann noch ausdrücklich hinzu: When therefore we quit particulars,

the generals that rest are only creatures of our own making, their general nature being nothing but the capacity they are put into by the understanding of signifying or representing many particulars. For the signification they have is nothing but a relation that by the mind of man is added to them. Aus dieser Stelle geht also hervor, daß Locke der einzelnen Vorstellung einerseits repräsentative Bedeutung für alle übrigen, die unter den Begriff fallen, zuschreibt, daß anderseits aber die repräsentative Bedeutung von ihm als eine Relation bezeichnet wird, die der Geist hinzufüge. Und von den Beziehungen sagt Locke, daß die Seele dabei zwei Dinge zusammenbringe und sie mit einem Blick überschau, obgleich sie als verschieden erachtet werden.

Nun gibt es aber auch Stellen, die eine abweichende Ansicht über die Allgemeinbegriffe oder, wie Locke selbst sich ausdrückt, über die Abstraktion zu vertreten scheinen. Abstraktion sei der Vorgang, durch den der Geist (mind) aus besondern Ideen allgemeine macht. Dies geschieht, führt er aus, so, daß er sie getrennt von allen andern bestehenden Dingen und von den Nebenumständen der wirklichen Dinge, wie Zeit, Ort oder andern begleitenden Ideen auffaßt. Thomson anerkennt zwar, daß Locke von einer general representative spreche. Aber er nimmt an, Locke verstehe darunter die gemeinsamen Eigenschaften. Er nimmt ein Beispiel vor, an dem er zeigen will, daß die gemeinsamen Eigenschaften nach Locke die repräsentative Idee konstituieren. „Wir nehmen,“ so legt er Locke aus, „weißen Schnee, weiße Milch, weiße Kreide usw. wahr, und aus den für alle Wahrnehmungen gemeinsamen simple ideas bilden wir die Allgemeinvorstellung der Weiße.“ *) Doch sehen wir zu, was Locke wirklich sagt. Seine Worte lauten: „Wenn die Seele somit heute dieselbe Farbe im Kalk oder Schnee antrifft, die sie gestern von der Milch gehabt hat, so faßt sie diese Erscheinung allein auf und macht sie zu einem Vertreter für alle gleicher Art (it considers that appearance alone, makes it a representative of all that kind).“ Wir haben

es von Locke schon gehört, daß die einzelne Vorstellung repräsentative Bedeutung nur dadurch besitze, daß der Geist zu ihr diese Bedeutung als Beziehung hinzufügt. Locke denkt sich also hier offenbar Ähnlichkeits- oder partielle Gleichheitsbeziehungen. Das allgemeine ist nur „ein von uns selbst gemachtes Geschöpf; seine allgemeine Natur ist nur die vom Verstande (understanding, nicht mind) ihm beigelegte Fähigkeit, vieles Einzelnes zu bezeichnen oder zu vertreten.“ Ein anderes Beispiel macht noch deutlicher, was Locke mit seiner Definition der Abstraktion eigentlich meint, nach der sie der Vorgang sein soll, durch den der Geist aus besondern Ideen dadurch allgemeine macht, daß er sie getrennt von allen andern bestehenden Dingen und von den Nebenumständen der wirklichen Dinge, wie Zeit, Ort oder andern begleitenden Ideen auffaßt. Es ist das berühmte Beispiel von der allgemeinen Vorstellung des Dreiecks, das weder schief noch rechtwinklig, weder gleichseitig noch gleichschenkelig, noch ungleichseitig, sondern vielmehr dieses alles und auch keines von diesen sein darf. Ein solches Dreieck zu bilden, bedarf es einiger Mühe und Geschicklichkeit. Es ist also etwas Unvollständiges (something imperfect), das nicht bestehen kann, und eine Idee, in der Teile von verschiedenen und unverträglichen Vorstellungen verbunden sind.²³¹⁾

Die allgemeine Dreiecksvorstellung ist also, was ihre Anschaulichkeit betrifft, eine unvollständige Idee, sie setzt sich aus verschiedenen zum Teil unverträglichen Bestandteilen zusammen. Ihre Einheit besteht lediglich aus nicht anschaulichen, rationellen Elementen, nämlich aus ganz bestimmten Relationen. Ich wüßte nicht, weshalb man deshalb dieses Beispiel unglücklich und falsch nennen kann. Das Unzureichende liegt doch wohl bloß darin, daß der Ausdruck Idee das eine Mal etwas Anschauliches, das andere etwas nur Intelligibles bezeichnet. Locke verbindet also beide Betrachtungsweisen vom Vorgang der Abstraktion miteinander, die vorwiegend anschauliche, ausgesprochen durch den Gedanken vom repräsentativen Charakter einer Einzelvorstellung, und die vorwiegend logische, die darin

zur Geltung kommt, daß er unter dem Abstrakten das versteht, was von allen Nebenumständen abgetrennt ist und zu dessen Konstituierung wesentlich Relationen nötig sind. Auch ist zu bemerken, daß in beiden Fällen die Wortvorstellung eine Rolle spielt.

Daß sich bei der so beschaffenen Abstraktionstheorie Lockes die ihm fehlende Fähigkeit, Probleme bis zu Ende zu denken, wie man behauptet hat, besonders grell zeige, ist demnach ein ungerechtfertigter Vorwurf. Die abstrakte Vorstellung als solche ist etwas, das auch nicht einmal in der Anschauung oder Phantasie existieren kann, wie Locke nachdrücklich betont. Nach seiner zweiten Theorie ist die abstrakte Idee, wenn sie etwas Gegenständliches ist, jedenfalls nichts, das einen anschaulichen Gegenstand meint, einen Gegenstand mit den gewöhnlichen räumlich-zeitlichen Eigenschaften. Und auch dies Unräumliche und Zeitlose der abstrakten Ideen hebt er ausdrücklich hervor.

Ich kann darum v. A s t e r nicht beistimmen, wenn er Locke in der Abstraktionslehre neben Plato und Aristoteles stellt und in Gegensatz zum Nominalismus bringt.²⁴⁾ Einmal kann darüber unmöglich ein Zweifel bestehen, daß Locke Nominalist gewesen ist. Nur das Einzelne und Besondere hat wirkliche Existenz, so versichert er an unzähligen Stellen. Die abstrakten Ideen sind nicht raum- und zeitlos im Sinn der platonischen Ideen oder des Allgemeinen des Aristoteles, auch nicht so, wie die moderne Gegenstandstheorie es meint, sondern sie sind erhaben über Raum und Zeit, weil sie Gebilde sind, die aus Relationen bestehen, und sie sind Geschöpfe des menschlichen Verstandes (understanding, nicht mind), d. h. sie sind nicht ursprüngliche Eigenschaften des Geistes, sondern erst im Laufe der Zeit entstandene Produkte desselben.

3. Konsequenter allerdings, aber auch einseitiger und kurzfristiger als Locke, verfuhr Berkeley. Es ist nach ihm unmöglich, eine deutliche abstrakte Vorstellung von Bewegung oder Ausdehnung zu bilden, die aller jener sinnlichen (konkreten) Weisen, wie geschwind und langsam, groß und klein,

rund und eßig, und anderer, welche anerkanntermaßen nur im Geiste bestehen, entkleidet wäre. Allerdings können allgemeine Sätze und Schlüsse über jene Eigenschaften der Ausdehnung oder Bewegung aufgestellt werden, in denen keiner jener sinnlichen Weisen Erwähnung geschieht, und die Eigenschaften der Ausdehnung und Bewegung können auf diese Art abstrakt behandelt werden. Aber weil ich das Wort Bewegung für sich aussprechen kann, folgt daraus, daß ich die Idee derselben ohne die eines Körpers haben kann? Die Ideen der Ausdehnung, Bewegung usw., die Ideen der primären Qualitäten, involvieren die Vorstellungen der sekundären, sie können nur zugleich mit Farbe und anderen sinnlichen Eigenschaften vorgestellt werden.²⁵⁾ Berkeley leugnet also die Möglichkeit abstrakter Vorstellungen, gibt jedoch zu, daß man allgemeine Urtheile bilden könne, nur daß sie sich nicht an die inhaltliche, sondern bloß an die Wortvorstellung anschließen.

So ungenügend in logischer Hinsicht diese Erklärung ist, so bedeutungsvoll ist doch die Entdeckung, daß alle unsre Vorstellungen (im psychologischen Sinne) deshalb konkret seien, weil sie stets mit den damit nach dem Gesetze der Kontiguität verbundenen übrigen Vorstellungen zusammen reproduziert werden müssen. Nur daß diese Entdeckung nicht Berkeley, sondern Descartes in erster Linie zu verdanken ist.

In Anlehnung an Berkeley gab Hume dann eine Theorie der Abstraktion, in der er das dabei wirkende Gesetz nachweist. Es ist die Gewohnheit (*custom*), wodurch eine besondere Vorstellung zu einer allgemeinen wird. Dasselbe Wort, das auch öfters auf andere Individuen angewendet worden ist, die in vielen Stücken von der Vorstellung, die dem Geiste unmittelbar gegenwärtig ist, verschieden sind, ist zwar nicht imstande, die Vorstellungen von allen diesen Individuen wieder zu erwecken, sondern berührt nur die Seele und weckt diejenige Gewohnheit wieder, die wir uns erworben haben, in dem wir jene Individuen überschauten. Nachdem Hume seine Theorie dargelegt hat, macht er sich jedoch einen Einwand. Die Unmöglichkeit abstrakter Vorstellungen beruht

in letzter Linie auf der Unmöglichkeit, bei allen quantitativen und qualitativen Vorstellungen von konkreter Bestimmtheit abzuheben. Hume führt die — übrigens gänzlich falsche, weil Psychologie und Logik (Erkenntnistheorie) miteinander verwechselnde, im weiteren der kartesischen Philosophie entnommene — Regel an, daß alle Gegenstände, die verschieden sind, auch unterscheidbar sein müssen, und alle, die unterscheidbar sind, auch in Gedanken und Einbildung trennbar sein müssen. Und dies lasse sich auch umkehren, indem man sage, daß alle Gegenstände, die trennbar sind, auch unterscheidbar sein müssen, und alle, die unterscheidbar sind, auch verschieden sein müssen. Die bestimmte Länge einer Linie ist nicht verschieden noch unterscheidbar von der Linie selbst; ebensowenig der bestimmte Grad einer Qualität von der Qualität selbst. Diese Vorstellungen lassen deshalb auch keine Trennung zu. Es gibt somit keine abstrakten Vorstellungen. Aber wenn das so ist, wie läßt sich dann die Gestalt von dem gestalteten Körper, die Bewegung von dem bewegten Körper unterscheiden? Dieselbe Schwierigkeit lag natürlich schon für Berkeley vor, wenn er sagt, daß die ursprünglichen Qualitäten untrennbar mit den andern sinnlichen Qualitäten vereinigt sind, und sogar nicht einmal in Gedanken von ihnen abge sondert werden können; nur daß Berkeley hier die Schwierigkeit nicht bemerkt hatte.

Hume gibt nun folgende Lösung: Von einer weißen marmornen Kugel erhalten wir nur die Impression von der weißen Farbe, die nach einer gewissen Form angeordnet ist (*disposed in a certain form*), und wir sind nicht imstande, die Farbe von der Form zu trennen oder zu unterscheiden. Indem wir jedoch nachher eine Kugel von schwarzem Marmor und einen weißen Würfel wahrnehmen, und sie mit unserm vorigen Gegenstande vergleichen, finden wir zwei voneinander getrennte Ähnlichkeiten (*two separate resemblances*), die zuvor völlig untrennbar schienen und auch wirklich sind. Nach einiger Übung fangen wir an, die Gestalt von der Farbe durch eine Verstandesunterscheidung (*distinction of reason*) zu unterscheiden. Obschon sie der Realität nach dieselben und

ununterscheidbar sind, betrachten wir sie in verschiedenen Rücksichten (different aspects) gemäß den Ähnlichkeiten, deren sie fähig sind. Durch Beachten der Ähnlichkeit der weißen mit der schwarzen Kugel erhalten wir — Hume darf natürlich von seinem Standpunkt aus nicht sagen: eine Vorstellung von der Figur — eine verstandesmäßige Vorstellung von der Figur; und durch Beachten der Ähnlichkeit der weißen Kugel mit dem weißen Würfel erhalten wir die verstandesmäßige Vorstellung von der Farbe. Ähnlichkeit ist nach Hume eine philosophische Relation, durch sie kommt ein durch Intuition festzustellendes Wissen zustande. Mit andern Worten, Hume kommt, wie es übrigens in seiner Erkenntnistheorie häufig geschieht, zu einem Ergebnis, das seiner Theorie zuwiderläuft und sie aufhebt. Die Abstraktion sollte als ein auf dem psychologischen Gesetz der Assoziation und Gewöhnung beruhender Vorgang nachgewiesen werden und Hume kommt bei seinen Untersuchungen zur Erkenntnis, daß er zwar Gattungsbegriffe auf diese Art zu erklären imstande sei, nicht aber die Bildung von Vorstellungen wie Figur, Farbe usw. Hier sieht er sich genötigt, die logische Beziehung der Ähnlichkeit zu Hilfe zu rufen.

4. Diese historische Untersuchung über die Abstraktion ist übrigens geeignet, nicht bloß d'Alemberts Stellung in der Geschichte der Philosophie von einer besonderen Seite zu beleuchten, sondern ich glaube daraus auch einen Schluß über den Abstraktionsvorgang selbst ziehen zu dürfen. Die Verwendung der repräsentativen Vorstellung zur Bildung der Allgemeinbegriffe scheint mir dadurch nämlich überhaupt als sehr fraglich erwiesen zu sein. Sobald der menschliche Geist einmal mit der Fähigkeit, zu urteilen, ausgestattet gedacht wird, fehlt es gänzlich an einem Bedürfnis nach solchen repräsentativen Vorstellungen. Solcher Krücken bedarf es nicht mehr. Und auch die vorurteilslose Beobachtung bestätigt dies. Setze ich den Fall, daß ich mich augenblicklich zwar nicht an das Wort Lokomotive erinnere, wohl aber an den damit bezeichneten Gegenstand, so kann ich nicht finden, daß das auf den betreffenden Begriff bezogene Bild eine mit scharfen

Umrissen versehene Erinnerungsvorstellung sei, wie Wundt behauptet. Denke ich den Begriff Lokomotive, so kann ich dabei die Wortvorstellung noch so sehr in den Hintergrund treten lassen, ich habe doch kein bestimmtes Bild einer einzelnen Lokomotive vor mir; ich weiß z. B. nicht, ob sie einen oder zwei oder gar mehr Dampfdome besitze, ob sie so und so viele Trieb-, Kuppel- und Laufräder habe. Ich muß meine Phantasie schon sehr stark anstrengen, bis mir ein ganz bestimmtes Bild im Blickpunkt des Bewußtseins steht. Ebenso ergeht es mir beim Begriff Mensch. Es will sich mir durchaus kein Bild eines individuellen Menschen einstellen; ja, sobald dies in aller Deutlichkeit geschieht, denke ich nicht mehr den Begriff Mensch, sondern ich habe eine Einzelvorstellung dieser Gattung vor mir. Dies rührt daher, daß beim Denken an einen Begriff mir die Relationen, die ich da setzen muß, gegenwärtig sind. Dabei haben einzelne Vorstellungen eine Tendenz ins Bewußtsein zu treten, aber nur unvollständig, so viel es durch die betreffenden Beziehungen gefordert wird, zu deren Setzung ich mich gedrängt fühle. Erst wenn ich mir einige dieser Beziehungen besonders deutlich machen will, verwende ich Vorstellungen dazu, die dann allerdings Einzelvorstellungen sind. Die Lehre von den repräsentativen Vorstellungen scheint demnach ein Dogma zu sein, das sich, wie so manches andere, unter ganz bestimmten historischen Bedingungen in die empirische Psychologie eingeschlichen hat, um dann hintendrein experimentell festgestellt zu werden.

D'Alemberts Anschauung von der Abstraktion entspricht auch darin seiner ganzen Stellung, die er zu Locke einnimmt, daß er die Lehre von den repräsentativen Vorstellungen überhaupt fallen läßt. Er merzt diese psychologische Betrachtungsweise aus und stellt die rein logische wieder her. Er sagt: „Wir verstehen hier unter einer abstrakten Idee jede Idee, durch die wir an einem und demselben Gegenstande nur eine oder einige seiner Eigenschaften betrachten, ohne auf die andern zu achten. Von dieser Operation des Geistes entsteht gewöhnlich die allgemeine Idee einer Eigenschaft oder einer mehreren verschiedenen Wesen gemeinsamen Seinsweise

(manière d'être); und diese Eigenschaft oder Seinsweise hat keine besondere Existenz (existence isolée) außer unserem Geiste. Dies läßt sich leicht an einem Beispiel zeigen. Ich setze voraus, daß ich einen Kirschbaum sehe, dann zwei, drei und beliebige weitere; ich bemerke darauf, was alle diese Bäume gemeinsames haben, nämlich Blätter derselben Farbe und derselben Gestalt zu haben, Früchte von derselben Farbe und von derselben Gestalt zu tragen, und daraus entsteht zunächst die Idee, die durch das Wort Kirschbaum ausgedrückt wird; eine Idee, in der es bereits eine kleine Abstraktion gibt, da es doch außer mir eigentlich keinen Baum gibt, der der Kirschbaum im allgemeinen wäre, sondern je-weilen nur ein so und so beschaffener Kirschbaum im besondern existiert, und da die allgemeine Idee eines Kirschbaums sich in meinem Geist durch diejenige der Ähnlichkeit bildet, die ich zwischen den verschiedenen Bäumen dieser Art bemerke.“ d'Alembert spricht deshalb nicht nur von abstrakten Ideen, sondern auch von abstrakten Begriffen (notions abstraites).

Während ihm die Empfindungen oder einfachen sinnlichen Ideen stets besondere oder einzelne sind, sind ihm die Ideen der Dichtigkeit, der Gestalt, der Ausdehnung — die Idee der Bewegung bespricht er in der Mechanik — also diejenigen, die man gewöhnlich die primären Qualitäten nennt, stets abstrakt. Da man natürlich auch von den sinnlichen Ideen abstrakte bilden kann, erfordert dies eine Erklärung. Man hat hierin wohl eine Opposition gegen Berkeley zu erblicken, den d'Alembert, wenn auch nicht an dieser Stelle, doch an anderen Orten in den Elementen erwähnt. Berkeley hatte aus der Untrennbarkeit der Vorstellungen von Figur und Farbe geschlossen, daß, da die Ideen der Farbe zustandenermaßen nur im Geiste, also subjektiv seien, die Ideen der Figur und Ausdehnung es offenbar ebenfalls seien, daß es also keine Körper gebe, die außerhalb des Geistes existieren. Nach d'Alemberts Abstraktionslehre waren dagegen derartige Folgerungen ausgeschlossen. Auch ihm sind,

wie er in einem andern Zusammenhang ausführt, die sinnlichen Ideen oder Empfindungen subjektiv. Von ihnen kann deshalb bei dem Begriff der Körper abstrahiert werden. Indem wir die Körper, führt er in der Einleitung in die Enzyklopädie aus, fast aller sinnlichen Eigenschaften entkleiden, um ihr Schattenbild zu betrachten, bleibt uns noch ihre Gestalt, das Wesen (*l'essence*) der intelligibeln Körper; denn sie ist eine intellektuellere Form, die Körper zu betrachten, als etwa die Farbe. Hier kommt in Betracht, daß, wie schon früher erwähnt wurde, es dem menschlichen Geiste, zufolge der Gewöhnung an eine Vorstellung geometrischer Figuren, besonders leicht fällt, bei der Auffassung der Gestalt eines Körpers von allen übrigen Eigenschaften abzusehen, d. h. die negative Abstraktion zu vollziehen. Gleichwohl ist das, was d'Alembert unter Abstraktionen versteht, nicht etwas sinnlich Anschauliches, sondern etwas, das dem reflektierenden Verstande angehört. d'Alembert hat also folgende Gründe, die Ideen der Dichtigkeit, der Gestalt, der Ausdehnung usw. abstrakt zu nennen: 1) Sie stellen nur einen Teil der Eigenschaften der Körper dar. 2) Sie enthalten einen Teil der allen Körpern gemeinsamen Eigenschaften. 3) Dieses sind gerade die wesentlichsten derselben. Durch diese Art von Abstraktion wird das Objektive an den Körpern herausgehoben; sie hat also ein höheres Recht als die Abstraktion sinnlicher Eigenschaften, die nur Subjektives heraushebt (z. B. die Farbe). 4) Jene Ideen sind aber auch deshalb abstrakt, weil sie die intellektuellere Form sind, die Körper zu betrachten; sie stellen also zugleich das Rationellere dar im Gegensatz zu den Empfindungen. Abstraktionen der sekundären Qualitäten lassen sich niemals in exakter Weise vollziehen, während dies bei den primären Qualitäten deshalb der Fall ist, weil hier der mathematische Einheitsbegriff eine leichte Anwendung erfährt.

5. Sehr instruktiv ist es zu untersuchen, in welcher Beziehung d'Alembert hier zu Descartes und Malebranche steht. Descartes macht in seinen Regeln zur Leitung des Geistes

eine Reihe von feinsinnigen Bemerkungen, die merkwürdigerweise wenig bekannt zu sein scheinen, während sie doch das Interesse der Psychologen und Logiker bei der Lehre von der Abstraktion mindestens so sehr verdienen, als Berkeley und Hume. Unter Ausdehnung will Descartes alles verstehen, was Länge, Breite und Tiefe hat, ohne darnach zu forschen, ob es ein wahrer Körper oder ein Raum sei. Letztere Annahme sei übrigens unmöglich, da die Ausdehnung nicht etwas vom Objekt (Descartes gebraucht das Wort Subjekt in diesem Sinn) Getrenntes sei. Wenn man einwendete, was dann z. B. Kant in der metaphysischen Erörterung des Raumes wirklich getan hat, daß man sich wohl die Dinge, die im Raum sind, aber nicht den Raum selbst hinwegdenken könne, so glaubt Descartes hingegen anführen zu können, daß man sich für diesen Begriff von Ausdehnung nicht einer körperlichen Idee, sondern des falsch urteilenden Verstandes bediene. Denn, während man im Urteil Ausdehnung und Körper von einander trennt, beweist uns die sinnliche Auffassung, daß dies nicht möglich sei.²⁰⁾

Diese höchst interessante Stelle zeigt uns Descartes als feinsinnigen psychologischen Beobachter. Berkeleys Ruhm schwindet deshalb auch sehr zusammen und sein Verdienst in dieser Angelegenheit bleibt lediglich in der breiten Ausführung dessen bestehen, was bei Descartes nur wie ein Geistesblik vorübergehend den Leser entzückt. Man wird aber Descartes nicht umhin können einzuwenden, daß er nicht bewiesen habe, warum der Verstand falsch urteile, wenn er einen andern Begriff von der Ausdehnung bilde, als die Einbildungskraft. Denn gleich nachher gebraucht er den Ausdruck Ausdehnung in verschiedenem Sinn, bald so wie die sinnliche Anschauung uns lehre, bald wie der reine Verstand uns anleite. Die beiden Sätze: der Körper hat Ausdehnung, und: die Ausdehnung ist kein Körper verwenden beidemale das Wort Ausdehnung in verschiedener Bedeutung. Sage ich: der Körper hat Ausdehnung, so nehme ich den Begriff Ausdehnung so, wie die Phantasie ihn mir bietet; er ist eine Idee, die in der Einbildungskraft von der des Körpers nicht

getrennt werden kann. Im andern Satze dagegen: die Ausdehnung ist kein Körper, wendet man das Wort Ausdehnung in ganz anderem Sinn an als vorher. In dieser Bedeutung entspricht ihm keine besondere Idee in der Phantasie, sondern diese Aussage wird gänzlich vom reinen Verstande vollzogen, der allein die Fähigkeit besitzt, abstrakte Wesenheiten dieser Art zu trennen.

Näher auf die Sache einzutreten ist hier nicht der Ort. Uns kommt es hier nur darauf an, uns die Gewißheit zu verschaffen, daß Descartes sowohl eine anschauliche Vorstellung von der Ausdehnung als einen Begriff des reinen Verstandes von ihr kennt, den er eine abstrakte Wesenheit nennt.

Malebranche führt das auf seine Weise noch schärfer aus. Die Fähigkeit der Seele zur Aufmerksamkeit, so setzt er in seiner *Recherche de la vérité* im 6. Buche, Kapitel 3 und 4 auseinander, ist nicht unbegrenzt. Unsere Verbindung mit den sinnlichen Dingen können wir nicht vermehren, ohne diejenige mit den intelligibeln Wahrheiten zu vermindern. Doch kann man die Sinne der Erforschung der Wahrheit gleichwohl dienstbar machen. Die Empfindungen sind die der Seele eigentümlichen Modifikationen derselben; die reinen Ideen des Geistes sind etwas von ihr Verschiedenes. Die Empfindungen (um die gewöhnliche Übersetzung zu gebrauchen) erwecken die Seele also mehr zur Aufmerksamkeit als die reinen Ideen. Noch mehr als mit den Empfindungen ist dies mit der Einbildungskraft der Fall. Sie hilft wunderbar dazu, die Objekte klar und deutlich wahrzunehmen. Alle Dinge, die eines Mehr oder Weniger fähig sind, kurz alle exakten Wissenschaften können sich geometrisch darstellen lassen. Denn alle spekulativen Ideen bestehen nur in den Beziehungen der Dinge und den Beziehungen der Beziehungen (*rappports des rapports*) und diese wiederum lassen sich auf Linien beziehen. Auf diese Weise gibt Malebranche dem tiefen Gedanken seines Meisters, der etwas abrupt und dunkel in „den Regeln“ dargestellt ist, eine luzide Interpretation. Die geometrischen Figuren, die nötig sind, um die abstrakten mathematischen Ideen zu illustrieren, gehören der Einbildungs-

kraft und nicht dem reinen Verstande an, gemeint sind aber die geometrischen Zeichnungen, und nicht, wie man vermuten könnte, die räumliche Anschauung überhaupt. Denn Malebranche erklärt selbst, daß die Hilfe, die die Geometrie der Erforschung der Wahrheit darbietet, von ihm auch den Sinnen hätte zugeschrieben werden können. Die Einbildungskraft ist ihm ein Bindeglied zwischen dem reinen Verstand und den körperlichen oder sinnlichen Vorstellungen. Die Natur, sagt er, ist gar nicht abstrakt: die Hebel und die Räder der Mechanik sind keine mathematischen Linien und Kreise.

D'Alemberts abstrakte Ideen sind also Begriffe des reinen Verstandes wie bei Descartes und Malebranche, und nicht anschauliche Vorstellungen. Sie sind jedoch nicht angeboren, wie diese beiden Philosophen sie nennen, sondern, gemäß der Theorie d'Alemberts von der Entstehung der abstrakten Ideen, vom Geiste entwickelt, womit übrigens sich Descartes sehr wohl hätte einverstanden erklären können, da er selbst angab, unter dem Angeborensein von Ideen die Fähigkeit zu denken, gemeint zu haben.

6. Zum Schlusse dieses Abschnittes haben wir noch auf Türgots Anschauungen einzugehen, soweit sie wenigstens aus den fragmentarischen Notizen im Plane seines *Second discours sur l'histoire universelle* zu erkennen sind.

Der Geist, wird da ausgeführt, faßt die Gemälde, die sich unsern Sinnen darbieten, zunächst nur en bloc auf. Die ersten Einzelvorstellungen sind deshalb notwendigerweise kollektiv mit Beziehung auf die Teile, aus denen sie zusammengesetzt sind. Zu keiner Zeit hat die Analyse bis zum letzten Grad getrieben werden können, noch wird sie je bis zum letzten Grad getrieben werden. Es gibt eigentlich keine einfachen Ideen; sie lösen sich alle auf in Resultate von Empfindungen — unter Sensationen versteht also Türgot hier offenbar die psychischen Akte —, deren verschiedene Elemente und Ursachen bis zu einem gewissen Punkt analysiert werden können, dessen Grenze uns unbekannt ist.

Die Analyse der frühesten Menschen wurde nicht gar weit getrieben. Die Massen der Ideen wurden nur insofern

geteilt, als die Verschiedenheit der Phänomene und vor allem der Bedürfnisse zur Erfahrung führte. Die Anatomie der Früchte ist unnütz, um sich zu ernähren. Die Menschen, die ihre Empfindungen auf äußere Objekte beziehen, die sie als existierend voraussetzen, geben deshalb zunächst den existierenden Massen Namen. Die Ideen nun stellen die äußern Objekte nicht genau dar; von weitem gleicht eine Eiche einer Ulme, und dies ist die Idee eines Baumes; nicht daß ich die Idee eines Baumes hätte, der weder Eiche noch Ulme wäre, sondern weil ich eine Idee habe, die mich von der Existenz eines Baumes benachrichtigt, ohne mir zu sagen, ob es der eine oder der andere sei. Dies ist der Ursprung der Abstraktion. Diese Idee ist offenbar einfach, wenn man sie an sich, unabhängig von ihren Beziehungen, betrachtet, d. h. daß sie immer eine bestimmte Gestalt und eine bestimmte Farbe ist; aber diese Gestalt, diese Farbe ist, wie uns die Erfahrung lehrt, ebenso das Zeichen für die Existenz einer Ulme wie einer Eiche.

Was Türgot hier über die Abstraktion lehrt, scheint zunächst erheblich von d'Alemberts Anschauungen abzuweichen. Indessen ist ja augenscheinlich, daß Türgot den Ursprung der Abstraktion erklären will. Die Abhandlung, in der dieser Exkurs über den Ursprung der Abstraktion sich findet, ist geschichtsphilosophischer Natur, und das Exposé über die Abstraktion ist ein Stück Völkerpsychologie. Mag es auch die Eigentümlichkeit des französischen Positivismus sein, der Möglichkeit einer Psychologie skeptisch gegenüberzustehen, so ist die Frage noch offen zu lassen, ob nicht eine Völkerpsychologie von seinen Voraussetzungen aus möglich sei; denn ihre Methode ist eine andere, objektivere als die der individuellen Psychologie. Es handelt sich also für Türgot darum, einen Einblick in die Umstände zu erhalten, die zur Bildung abstrakter Ideen führten. Aus der Unbestimmtheit der ersten Eindrücke, in denen noch wenige oder gar keine einzelnen Bestandteile durch das Unterscheidungsvermögen des Verstandes hervorgehoben sind, resultiert ihre Eignung zur Bezeichnung differenter Arten. In dieser Phase der mensch-

lichen Entwicklung ist das Abstrakte gleich dem Allgemeinen — Türget unterscheidet später beides von einander —, und allgemein ist eine Idee deshalb, weil sie nur wenige Beziehungen enthält. Die Relationen fehlen also nicht ganz, sondern ausdrücklich wird darauf aufmerksam gemacht, daß sich diese Idee nach Gestalt und Farbe von andern Gattungen unterscheide. Aber innerhalb der Gattung werden noch keine Artunterschiede gemacht; hier ist also das Fehlen von Relationen der Grund dafür, daß diese Idee den Dienst einer abstrakten versehen kann. Später, wenn die nie ruhende analysierende Tätigkeit des Verstandes immer neue Unterschiede entdeckt, beruhen die Allgemeinvorstellungen gerade auf der entgegengesetzten Erscheinung, sie setzen eine recht große Zahl von Unterscheidungen und Relationen innerhalb der Gattung voraus. Eine Idee ist dann nicht mehr abstrakt, weil sie so einfach ist, sondern weil sie einen Komplex von Relationen bildet. Türget erwähnt ausdrücklich, daß, indem der Geist die Zeichen der Sprache aus ihrer zu großen Allgemeinheit zieht, er nach und nach mit den abstrakten Ideen vertraut wird.

Die Abweichung Türgets von der Abstraktionstheorie d'Allemberts ist also nur eine scheinbare. So fehlt auch die Polemik gegen Berkelen in diesen Ausführungen Türgets nicht. „Nicht daß ich die Idee eines Baumes hätte, der weder Eiche noch Ulme wäre, sondern weil ich eine Idee habe, die mich von der Existenz eines Baumes benachrichtigt, ohne mir zu sagen, ob es der eine oder der andere sei.“ Türget nimmt hier eine Einsicht in den Ursprung der Abstraktion vorweg, die 120 Jahre später Sigwart²⁷⁾ in seiner Logik ausgesprochen hat.

c) Die Entstehung der Ideen, eine Frage der Erkenntnistheorie.

Die lakonische Kürze, in der d'Allembert weiter geht, als es einem philosophierenden Mathematiker erlaubt sein kann, ist der Grund, weshalb das Verständnis seiner Schriften oft

sehr schwierig ist. Der Ausspruch von Abt Terrasson, den Kant in der Vorrede zu seiner Kritik der reinen Vernunft zitiert, findet tatsächlich auf d'Alembert Anwendung: Wenn man die Größe eines Buches nicht nach der Zahl der Blätter, sondern nach der Zeit mißt, die man nötig hat, es zu verstehen, so könnte man von manchem Buche sagen, daß es viel kürzer sein würde, wenn es nicht so kurz wäre. Um herauszubringen, welches wohl der Sinn seiner kurzen Andeutungen sei, sind deshalb oft eingehende Untersuchungen notwendig. Dies trifft besonders für diejenigen Abschnitte zu, mit deren Besprechung wir eben beschäftigt gewesen sind.

1. Es gilt deshalb noch zum Schlusse einiges, das erkenntnistheoretisch besonders wichtig ist, hervorzuheben. Es betrifft dies die Frage nach der Entstehung der Ideen (*génération des idées*). Sie ist allerdings auch ein Thema der Psychologie, und zwar ein solches, das für die Beurteilung des geistigen Lebens von allergrößter Bedeutung ist. Wie bekannt, verhält sich d'Alembert gegen alles Psychologische ablehnend, und der französische Positivismus ist ihm in dieser antipsychologischen Betrachtungsweise gefolgt. Damit wäre die Sache für uns eigentlich erledigt, zumal wir ja die Erkenntnislehre d'Alemberts hier besprechen. Allein wir dürfen es doch auch nicht unterlassen, uns kurz Rechenschaft von der Einseitigkeit eines solchen Verhaltens zu geben und uns darüber klar zu werden, was alles hier eigentlich auf dem Spiele steht.

Die Ideen werden von d'Alembert auf Erfahrung zurückgeführt und das Angeborensein derselben verworfen. Wenn er auch den Ausdruck Erfahrung nicht gebraucht, so ist doch kein Zweifel vorhanden, daß er sich die Entstehung der Ideen so denkt. Die zusammengesetzten Ideen bilden sich unwillkürlich aus dem Wahrnehmungsvorgang (*sensation*), das Denken bearbeitet sie alsdann und es entstehen so die reflektierten oder abstrakten Ideen. Diesen Hergang findet er dermaßen einleuchtend, daß er die Annahme von angeborenen Ideen, so verführerisch sie auch sonst sein mag, wie er zugibt,

von vornherein verwirft. Man kann die Ansicht d'Alemberts auch so ausdrücken, daß er die Entstehung der Ideen in der Erfahrung in zwei Stadien der Entwicklung sich vollziehen lasse. Das erste Stadium ist das rezeptive Verhalten der Seele, das zweite das produktive. Während des ersten entstehen die Eindrücke, während des zweiten werden sie verarbeitet. Daß diese Bestimmungen erkenntnistheoretisch orientiert sind, wurde früher erwähnt. Ihr Sinn ist der, daß die Erkenntnistheorie, die vor allem die Bedeutung derjenigen Begriffe erforscht, die die Wissenschaft begründen, also der „reflektierten Ideen“, dabei die Annahme macht, die sämtlichen in unsre Erfahrung fallenden Vorstellungen seien irgendwie in Übereinstimmung mit einer vorauszusetzenden Gesamtordnung der Dinge entstanden, wenn auch dabei viele subjektive Trübungen mit unterlaufen. Wie die Entstehung dieser Vorstellungen jedoch psychologisch zu denken sei, ist der Erkenntnistheorie im allgemeinen gleichgültig.

Unstatthaft ist dagegen die Übertragung des Schemas der Rezeptivität und Spontaneität oder der Passivität und Aktivität auf das psychische Geschehen. Nur dann, wenn dabei das Verhalten der Seelensubstanz bezeichnet werden sollte, hätte diese Übertragung einen Sinn. Da aber die Seelensubstanz in der empirischen Psychologie keine Rolle spielt, so kann es dabei in Wahrheit weder rezeptive und spontane, noch passive und aktive Bewußtseinsvorgänge geben. Zwar hat man gemeint, bei Locke die Beziehung auf eine Seelensubstanz annehmen zu müssen. Seine Polemik gegen den materiellen Substanzbegriff und seine Skepsis gegenüber den metaphysischen Fragen schließen jedoch diese Auffassung aus. Bei d'Alembert ist sie natürlich erst recht unmöglich.

Der gewöhnlichen Ansicht über die Philosophie Lockes entgegen muß also bemerkt werden, daß bei ihm die Erkenntnistheorie derart alles Interesse gefangen nimmt, daß die Psychologie dabei zu kurz kommt, wie dies bei d'Alembert in noch höherem Maße der Fall ist. Rezeptives und spontanes Verhalten des Geistes bei Locke ist im Grunde nichts anderes als eine Scheidung der Faktoren der Erkenntnis in

objektive und subjektive. Bei d'Alembert dient die Unterscheidung einer unmittelbaren und einer reflektierten Erkenntnis demselben Zweck, so daß hier die Reflexion als das Rationelle und klar Erkannte das Objektive begründet. Aber während Locke den Anteil des Objektiven und Subjektiven am Erkenntnisakt genau zu bestimmen unterläßt, tritt bei d'Alembert noch frappierender als bei seinem Vorgänger jene Erscheinung hervor, die dann das Charakteristikum des französischen Positivismus bilden sollte, nämlich die Indifferenz gegenüber dem Bewußtsein als solchem, sofern es keine gegenständliche Beziehung aufweist. Diese Richtung hat das Problem von der Einheit des Bewußtseinslebens nicht empfunden, und die Vernachlässigung der Psychologie führte zu einer Vernachlässigung des innern, geistigen Lebens selbst. Und so ist denn der französische Positivismus, nicht weil seine Psychologie zu mechanisch oder atomistisch gewesen wäre, sondern weil eine Psychologie überhaupt nicht vorhanden war, leider auch mit jener geistigen Verödung verknüpft gewesen, die man in ebenso ungerechter Weise oft als seine einzige Leistung hinzustellen liebt. Jedenfalls hat er für die Pfllege der Geisteswissenschaften keine günstigen Vorbedingungen geschaffen, während er prinzipiell ihre Bedeutung durchaus nicht verkannte, wie dies z. B. die Klassifikation der Wissenschaften durch d'Alembert beweist. Kant, dem man es gewöhnlich zum Verdienste anrechnet, die Erkenntnistheorie von der Psychologie unabhängig gemacht zu haben, worin er allerdings noch nicht völlig durchgegriffen habe, hat aber auch auf den Ruhm Anspruch, die Erkenntnisvorgänge mit der Eigenart des Bewußtseinslebens in Einklang gebracht zu haben. Immerhin blieb auch bei ihm eine Kluft übrig zwischen der Rezeptivität der Sinnlichkeit und der Spontaneität des Verstandes. G. J. Lipps *) hat neuerdings darauf aufmerksam gemacht, daß der Wert der idealistischen, nachkantischen Philosophie darin bestehe, erkannt zu haben, daß das Wesen des Bewußtseins vor allem in der Einheit seiner Erscheinungen zu suchen sei. Tatsache ist es jedenfalls, daß unter der idealistischen Philosophie die Geisteswissenschaften sich zur höchsten

Blüte entfaltet haben. Dafür fehlte ihr allerdings dann das Verständnis für die Naturwissenschaften.

Das Problem von der zu erstrebenden Einheit des Bewußtseins war allerdings schon vor d'Alemberts Augen in den Leibnizischen Monaden in seiner ganzen Bedeutung aufge rollt. Diese Monaden verlangen aber als Korrelatbegriff die prästabilirte Harmonie, und vor einer solchen Metaphysik scheute d'Alembert wohl auch noch deshalb zurück, weil er, wie viele jener Zeit, darin einen versteckten Spinozismus erblickte, den zu bekämpfen, wie wir sehen werden, ein wichtiges Anliegen für ihn war.

Was aber Locke wie d'Alembert von Descartes und Leibniz trennte, das hatte noch einen tieferen Grund. Er ist uns schon genügend bekannt, nämlich die Überzeugung von der Zusammenhangslosigkeit unsrer Erkenntnis und die in dieser Hinsicht so pessimistisch gefärbte Stimmung. Für sie war das Bewußtseinsleben keine Einheit, sondern eine nach Einheit sich sehende Zerrissenheit.

Ich glaube auch, daß man dieses Moment für das Verständnis Kants mehr betonen muß. Die Genesis seines Systems wird auf diese Weise besonders einleuchtend werden. Die Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge ist uns unmöglich, das stand schon für Locke fest. Wir können erhoffen, neue Eigenschaften derselben zu erkennen und diese untereinander immer enger zu verknüpfen. Diese Verknüpfung vorzunehmen, sind wir durch die unserm Geiste apriorisch einwohnenden Formen des Raumes und der Zeit und dann der Kategorien genötigt. Die Bewußtseinswelt, die so entsteht, oder die Erfahrung hat deshalb nur bedingte Gültigkeit, nämlich nur sofern sie phänomenal in Betracht kommt, nicht aber als Ausdruck für das Ding an sich. Die Einheit und Geschlossenheit des Bewußtseins ist so gerettet. Das ist wohl einer der wichtigsten Gründe, warum das Kantsche System so ungeheuren Eindruck machte. Es ist auch begreiflich, warum die idealistische Begeisterung der Romantik sich gerade an Kant entzündet hat. In dieser Beziehung bildet seine Philosophie einen Fortschritt über Locke und d'Alembert

hinaus. Oder wenn man dieses Zugeständnis nicht machen will, wird man wenigstens zugeben müssen, daß in diesem Stück Locke und der ganze Positivismus auf der einen, Kant und der Idealismus auf der andern Seite steht.

2. Die Entstehung der Ideen ist aber für Locke und d'Alembert, eben weil sie für sie eine Frage der Erkenntnis war, auch für das Leben im politischen und sozialen Ver-
 bande von Wichtigkeit gewesen. Diese Seite der Betrachtung stand so sehr im Blickpunkt des Bewußtseins beider Männer, daß sie um so weniger darauf eingestellt waren, die mit ihr verbundenen psychologischen Schwierigkeiten zu bemerken. Die Lehre von der Entstehung der Ideen aus Erfahrung empfahl sich ihnen schon allein darum, weil dadurch die Behauptung von angeborenen Ideen widerlegt wurde. Und zugleich mit den angeborenen Ideen wurde die Lehre Platons von der Realität der Allgemeinbegriffe und die davon abhängige realistische Betrachtungsweise des Mittelalters als unhaltbar erwiesen. Uns scheint vielleicht die Widerlegung dieser Ansichten kaum einer ernsthaften Anstrengung wert. Für Locke und d'Alembert war es aber keine Donquichoterie, wenn sie darin eine bedeutame Aufgabe erblickten. Locke kämpfte gegen den Absolutismus der Stuarts und d'Alembert gegen das absolutistische Regime in Frankreich. Und daneben war es, vor allem in letzterem Lande, die ständische Gliederung der Landeskinde in Klerus, Adel und Bürgerstand, wogegen sich die Meinung der Gebildeten auflehnte. Der Mensch kam ja hier gar nicht als solcher in Betracht, sondern bloß als Glied eines der drei Körperschaften. Und da nun schließlich auch politische Einrichtungen in den Ideen der Menschen wurzeln und aus ihnen hervordachsen, um nicht mit Comte und Hegel zu sagen, daß sie lediglich Ideen der Menschen sind, so fanden der politische Absolutismus und die ständische Gliederung ihre Hauptstütze in der mittelalterlichen Lehre, daß den Allgemeinbegriffen eine höhere Realität zukomme als dem Einzelnen. Darum hatte auch der Kampf der Aufklärung eine so stark philosophische Färbung, weil es galt, die ideelle Grundlage der politischen Zustände,

den mittelalterlichen Realismus, zu erschüttern. Allerdings hatte schon die Renaissance dagegen Sturm gelaufen und mächtig war der Individualismus im Humanismus emporgeblüht, da sie hier die individualistische Ethik der Alten befruchtet hatte. Aber diese Grundlage war zu schwach gewesen, eine überlieferte Philosophie hat niemals die durchschlagende Kraft einer wirklich bodenständigen Weltanschauung. Auch übte Plato und der Neuplatonismus in der Renaissance einen so starken Einfluß aus, daß der Individualismus dadurch um so eher paralysiert werden konnte, als die ersten großen Systeme der Neuzeit, nämlich diejenigen eines Descartes, eines Hobbes und eines Spinoza dem Absolutismus neue Kraft zuführten. So nahm Locke den Faden auf, der am Ausgang der Renaissance abgerissen war, und erneuerte im Heimatlande des Nominalismus die Bestrebungen des Individualismus. Er wird nicht müde zu betonen, daß nur das Einzelne wirkliche Existenz habe, daß die Gattungen rein künstliche Schöpfungen des menschlichen Geistes seien, ja sogar daß sie kaum überall der Wirklichkeit entsprechen dürften, indem die Natur keine festen und unbeweglichen Grenzen zwischen den Arten gesetzt habe. Locke, der Vorkämpfer des Individualismus, ist es, dessen Studium Voltaire in Frankreich einführte. Und d'Alembert, der Locke von allen Persönlichkeiten aus der Vergangenheit, soweit wir sie kennen, am richtigsten verstand und am tiefsten erfaßte, setzt auch seinen Kampf für den Individualismus in Frankreich fort. So hängen auch scheinbar entlegene Dinge miteinander zusammen, die Lehre von der Abstraktion, wie sie sich im 18. Jahrhundert entwickelte, und die Abschaffung des Königtums und der Vorrechte des Klerus und Adels in Frankreich. Die philosophische Erkenntnis lehrt, daß der Einzelne nicht bloß als Untertan und als Glied eines bestimmten Standes, sondern vor allem als Individuum in Betracht kommt. Schließlich ist eben doch die Welt, in der wir leben, eine Menschenwelt, d. h. sie ist für uns nichts anderes, als ein großes Bewußtseinsleben, in dem entweder alles miteinander in Zusammenhang steht oder doch nach

einem solchen Zusammenhang strebt. Gleichviel ob der Politiker oder Staatsmann philosophiere oder nicht, je umfassender und nachhaltiger sein Wirken sich gestaltet, um so deutlicher wird es sich zeigen, daß es von einer bestimmten Weltanschauung getragen wird.

Es muß aber, was das Verhältnis d'Alemberts zu Locke betrifft, an diesem Orte auch eines Unterschiedes gedacht werden, der für den französischen Positivismus überhaupt charakteristisch ist. Entschiedener als Locke betont d'Alembert das Denken beim Zustandekommen unserer Vorstellungen. Und noch deutlicher wird der Unterschied, wenn wir d'Alembert mit Lockes Nachfolgern vergleichen. Während Hume nur noch auf dem Gebiete der Mathematik und später auch noch der Geometrie notwendige und allgemeingültige Urteile anerkennt, beruhen die Begriffe auf bloßer Gewohnheit der Vorstellungstätigkeit. Und dies macht sich auch in der Ethik und Politik der Engländer geltend. Verfassung und Gesetz gehen bei ihnen von der Erfahrung aus. Die im gesellschaftlichen Leben und in der Rechtspflege eine Rolle spielenden Begriffe sind solche, die sich durch Gewohnheit bilden sollen. In Frankreich macht sich dagegen, anschließend an d'Alembert, Türgot und Condorcet eine Bewegung spürbar, die in Verfassung und Gesetz nur solche Begriffe gelten lassen wollte, die vor dem Forum der Vernunft auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit Anspruch erheben. Wir müssen darin einen charakteristischen Zug des französischen positivistischen Denkens erblicken, denn er macht sich auch sonst geltend. Nicht umsonst ist es Comte gewesen, der eine exakte Soziologie nicht nur desiderierte, sondern auch wirklich zu schaffen bemüht war. Der Kampf um eine neue Gesellschaftsordnung war also in England wie in Frankreich von einer neuen Erkenntnis von der Entstehung der Begriffe und ihrer Bedeutung für die Auffassung vom Wirklichen geleitet; aber er nahm, wiederum von verschiedenen philosophischen Grundanschauungen aus, einen anderen Verlauf in Frankreich als in England. Die Entstehung der Ideen vollzieht sich außerdem bei Locke im Bewußtsein

des erkennenden Individuums. Er verlangt für den Einzelnen das Recht der Prüfung aller Begriffe und Grundsätze nicht nur gegenüber der Kirche und dem Staat, sondern auch gegenüber den Wissenschaften und der Philosophie. Im Essay schreibt Locke: Wenn alle Parteien ihre Glaubenssätze allen Leuten, die sie erreichen können, einsproffen und ihnen deren Prüfung nicht gestatten, und wenn man der Wahrheit kein freies Spiel in der Welt gewährt und die Menschen nicht danach suchen läßt, welche Fortschritte lassen sich da erwarten? Wie kann man da eine Besserung der Moralwissenschaften erhoffen? Der unterworfenen Teil der Menschheit würde beinahe überall statt solcher Besserung neben einer ägyptischen Sklaverei auch einer „ägyptischen Finsternis gewärtig sein müssen, hätte der Herr nicht in der Seele des Menschen ein Licht angezündet, welches der Atem und die Macht der Gewalthaber nicht ganz ersticken kann.“ Diese Bemerkung läßt sich natürlich in Lockes Sinn auf alle Wissenschaften ausdehnen. Deshalb soll die Entstehung unserer Erkenntnis im vollen Lichte des Tages vor sich gehen. Jedes Individuum kann sich von dieser Genesis unserer Begriffe Rechenschaft geben. Sie vollzieht sich nicht auf Grund angeborener Ideen, auch nicht einer unmittelbaren Erleuchtung durch die Vernunft, wobei vieles Unkontrollierbare mit unterläuft und starke Individualitäten sich eine Bevormundung anderer anmaßen. Und so schuf er die Vorstellung des inneren Sinns; eine unmittelbare Kenntnis von den Seelenvorgängen sollen wir nicht haben, es bedarf einer besonderen Wahrnehmung dazu, die der äußeren parallel läuft. Die Erkenntnis ist somit Sache des Individuums, seines Fleisches und seiner Bemühungen, sie ist nicht abhängig von der Kirche, dem Staate oder den gelehrten Körperschaften. Auch die für das Erkennen wichtigen Begriffe der Ausdehnung, der Zahl, der Dauer, der Substanz, der Kraft bilden sich im Bewußtsein des Einzelnen und berechtigen ihn somit zur freien Forschung.

D'Alembert behielt von Locke bei die Scheu vor angeborenen Begriffen, vor unmittelbarer Kenntnisnahme der Operationen des Geistes. Er hält sich ausschließlich an die

gedachten Gegenstände und kann darum den Begriff des innern Sinns fallen lassen. Neu und epochemachend bei ihm ist aber die Verlegung der Entstehung der Ideen aus dem individuellen Bewußtsein in das Bewußtsein der Menschheit. Hier entsteht nach und nach die Erkenntnis, indem der Rohstoff der zusammengesetzten direkten Ideen durch das reflektierende Denken immer mehr bearbeitet wird. Auch die Verstandesbegriffe oder Kategorien entstehen erst durch die Wissenschaft. Die Erkenntnistheorie d'Alemberts ist universell, sie knüpft nicht an das Bewußtsein des Einzelnen an, sie überwindet jeden Rest von Psychologie, wie ihn sogar noch Kant mitschleppt.

3. Die Entstehung der Ideen hat aber für d'Alemberts Erkenntnistheorie auch noch die Bedeutung, daß sie uns das entdecken läßt, was er die Prinzipien nennt. Welches ist das letzte Gegebene, hinter das wir nicht mehr zurückkönnen mit unserem analysierenden Denken? An dieses letzte Gegebene muß sich unser synthetisches Verfahren anschließen, wenn es gilt, alle Kenntnisse miteinander zu verknüpfen. Der Auffindung dieser Prinzipien war die Zerlegung unsrer Ideen in letzte einfache Bestandteile gewidmet. Er gelangte zu den einfachen abstrakten Ideen des Raumes und der Zeit. Die sinnlichen Ideen von Farben, Tönen usw., die wir heute Empfindungen nennen, sind ihm nur von subjektiver Bedeutung. Hierin folgt er Locke, der, auf Descartes' Spuren wandelnd, die sogenannten sekundären Qualitäten auf die primären reduzierte oder wenigstens aus ihnen ableitete. Wenn einige der ersten Eigenschaften der Körper, wie Masse, Gestalt, Zahl, Lage und Bewegung von uns nicht mehr wahrzunehmen sind (*insensible*), so wirken sie dennoch auf unsre Sinne ein und es entstehen dann die sinnlichen Eigenschaften der Farben, Töne, Gerüche und Geschmäcke usw. „So bewirkt ein Beilchen durch den Stoß solcher kleinsten Teile von besonderer Gestalt und Umfang und durch die verschiedenen Grade und Modifikationen ihrer Bewegung die Ideen der blauen Farbe — die Newtonsche Lichttheorie war Locke bei Ausarbeitung des *Essay* noch un-

bekannt — und des angenehmen Geruchs, welche diese Blume in unsrer Seele hervorbringt.“²⁹⁾ Die Empfindungen der Sinne sind also nach Locke verworren vorgestellte primäre Qualitäten der Körper. Genialer war derselbe Gedanke schon von Descartes durchgeführt worden. Real sind ihm nur diejenigen Eigenschaften der Körper, die wir denken können, also die geometrischen Verhältnisse, während wir Farben, Töne, Gerüche, Geschmäcke, Härte, Schwere, Schmerz usw. nur empfinden, aber nicht denken können. Wenn also die Empfindungen für die Erkenntnis bedeutungslos sind, welche Bedeutung kommt ihnen dann überhaupt zu? „Die Sinnesempfindungen,“ antwortet Descartes, „sind mir von der Natur eigentlich nur gegeben, um dem Geiste anzuzeigen, was für das Zusammengesetzte, von dem er nur ein Teil ist, zuträglich oder unzuträglich ist.“³⁰⁾ Die Empfindungen werden also biologisch erklärt.

Sehr interessant an sich selbst, aber auch lehrreich, was die Beziehung zu Locke betrifft, sind die Anschauungen von Malebranche über das Verhältnis von primären und sekundären Qualitäten. Es ist allerdings nicht ganz leicht, in Kürze seine Gedanken wiederzugeben. Einmal teilt er die Wahrnehmungen ein in *perceptions pures*,³¹⁾ die der Seele gleichsam nur äußerlich anhaften, und in *perceptions sensibles*, die sie lebhaft durchdringen. Unter erstern versteht er diejenigen Wahrnehmungen, durch die sie die Ideen der Gestalt empfängt. *L'esprit ne reçoit point de changement considérable, quoiqu'il reçoive l'idée d'un carré ou d'un rond, en apercevant un carré ou un rond.* Unter den *perceptions sensibles* versteht er die Empfindungen von Lust und Schmerz, von Licht und Farben, von Geschmäcken, Gerüchen usw. Er nennt sie nicht Ideen, sondern Modifikationen. Die passive Fähigkeit, diese Ideen und Modifikationen zu erhalten, nennt er Verstand. Später unterscheidet er vom Verstand den reinen Verstand, der die Allgemeinbegriffe usw. und diejenigen Ideen von materiellen Dingen wahrnimmt, die er allein wahrzunehmen imstande ist, z. B. einen vollkommenen Kreis, ein vollkommenes Quadrat, eine Figur

mit tausend Seiten. Diese Sorte von perceptions pures braucht der reine Verstand im Gehirn sich nicht anschaulich vorzustellen. Der Verstand im gewöhnlichen Sinn zerfällt in die Einbildungskraft und die Sinnlichkeit. Da die Einbildungskraft zunächst nur eine Reproduktion der Sinnlichkeit ist, so können wir sie außer acht lassen. Die Sinnlichkeit wiederum zerfällt in die Wahrnehmung der primären und in diejenige der sekundären Qualitäten, wie schon vorher gesagt worden ist. Die hier ausgeführte Unterscheidung von zweierlei geometrischen Ideen, von solchen des reinen Verstandes und solchen der Anschauung oder, wie wir sie auch nennen können, der Erfahrung entspricht ganz den Gedanken von Descartes, der die ersten abstrakt, die andern materiell nennt. Anderes dagegen, worin Malebranche über ihn hinausgeht, soll noch erwähnt werden.

Die Ideen von der Ausdehnung, der Gestalt und der Bewegung, die wir erhalten, wenn wir Körper wahrnehmen, haben zwar an und für sich keine Verbindung mit dem, was sie vorstellen. Wenn wir jedoch die nötige Vorsicht im Urteilen anwenden, so kann man im allgemeinen gewiß sein, daß es Ausdehnungen, Figuren und Bewegungen außer uns gibt. Doch geben uns die Sinne keine Kenntnis von den Dingen, wie sie an sich sind, sondern nur in Relation zur Erhaltung unsres Leibes. Dies betrifft hauptsächlich die Größe der Figuren, die Größe der Dauer, die Geschwindigkeit der Bewegung und die Distanzen. Alles ist hier relativ. Unter anderen macht Malebranche uns auch aufmerksam darauf, daß der Mond beim Aufgang am Horizont uns deshalb größer erscheine, weil er mit andern Gegenständen verglichen werde; während er nachher, wenn er höher gestiegen ist, eben weil wir ihn nun nicht mehr mit andern vergleichen können, kleiner erscheint. Er bemerkt auch, daß dabei nicht die größere Strahlenbrechung im Dunst der Atmosphäre in Anschlag zu bringen sei. In Wirklichkeit sei sogar das Bild des Mondes, wenn er senkrecht über uns stehe, größer als wenn er überm Horizont sich befinde, da er alsdann weiter von uns entfernt sei. Wir sehen also Malebranche psychologische und erkenntnis-

theoretische Fragen erörtern, die unsre Zeit für aktuell hält. Nicht nur die sekundären, sondern auch die primären Qualitäten haben direkt keinen Erkenntnismwert, sondern bloß einen biologischen, ein Gedanke, den wir bei Bergson wiederfinden.

Wie sich auch d'Alembert im einzelnen in dieser Frage zu Descartes' und Lockes Lehre stelle, so viel ist gewiß, daß er die Empfindungen nicht als ein letztes Gegebenes gelten läßt, sondern, nachdem er auch die zusammengesetzten abstrakten Ideen auf die einfachen reduziert hat, nur Raum und Zeit, wozu dann noch der Geist und die Materie kommen.

Man wird hier vielleicht d'Alembert einen Einwand machen. Wenn doch die Ideen von Raum und Zeit abstrakte Ideen sind, wie können dann die sinnlichen, von denen erstere abgezogen sind, auf erstere zurückgeführt werden? Hierauf würde er antworten, daß Raum und Zeit abstrakte Ideen heißen, weil sie für uns das später Erkannte sind, daß sie aber deshalb gleichwohl der Natur nach früher sein können. Wie das allerdings zu denken ist, darüber äußert sich d'Alembert nicht. Er läßt es vielmehr völlig im Dunkeln, wie die zusammengesetzten direkten Ideen entstehen; er sagt nur, daß sich die Seele dabei rezeptiv verhalte.

Scharf tritt nun aber ein Gegensatz des französischen Positivismus zu Hume und Mill und den Deutschen, wie Avenarius und Mach, hervor. Während hier die Empfindungen das letzte Gegebene sind, und sogar Raum und Zeit auf sie zurückgeführt werden, sind dort die letzten Prinzipien Raum, Zeit, Geist und Materie, und die Empfindungen eine subjektive Beschaffenheit des Geistes.

Die einfachen abstrakten Ideen von Raum und Zeit zusammen mit denjenigen von Geist und Materie sind die Grenzen unsers Denkens, darüber wir nicht einen Schritt hinauskommen. Und mit Rücksicht auf die von ihm vertretene Ansicht über die Entstehung der Ideen bemerkt Locke, dem d'Alembert sich, wie aus allem hervorgeht, offenbar anschließt: „Weder der höchste Scharfsinn noch die ausgedehnteste Kenntnis vermag durch Schnelligkeit des Denkens eine neue einfache Vorstellung in der Seele zu erfinden oder zu bilden,

die nicht auf dem erwähnten Wege aufgenommen wäre; ebensowenig kann selbst der stärkste Verstand die darin befindliche vernichten.“³²⁾ Die Ideen des Raumes und der Zeit besitzen demnach bei d'Alembert eine doppelte Natur. Einmal sind sie Grenzen der Erkenntnis, die dem Denken eine Nötigung auferlegen; anderseits sind sie aber auch wieder die intellektuellsten Formen, deren wir uns zur Erkenntnis bedienen können. Diese Doppelnatur ist es, die diesen Ideen als Formen der Anschauung auch bei Kant zukommt. Die Geschichte der neuern Philosophie zeigt es ja ganz deutlich, wie die Lehre von den Kategorien aus der Kritik des aristotelischen Substanzbegriffs herausgewachsen ist. Sobald sich die Einsicht Bahn gebrochen hatte, daß unsere Erkenntnis sich nicht auf die Substanz, sondern bloß auf deren Akzidenzien beziehen kann, muß auch der Kausalbegriff relativ gefaßt werden, so daß er Akzidenzien mit Akzidenzien verknüpft. Dies tritt schon bei Bruno sehr deutlich hervor. Und Galilei beschäftigt sich deshalb mit der Unterscheidung zweier Klassen von Akzidenzien, von denen die eine uns die naturwissenschaftliche Erkenntnis der Objekte verschafft. Locke nimmt diese Unterscheidung auf, reduziert die sekundären Akzidenzien auf die primären, von denen er eine Genesis zu geben versucht. D'Alembert bekämpft die im Widerspruch zu dieser genetischen Theorie Lockes — die übrigens auch noch falsch verstanden worden war — gebildete Lehre von Berkeley und Hume, die den primären Qualitäten ihre vornehmere Herkunft bestritten, wobei Hume sogar so weit ging, den Stammbaum derselben „aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung“ herzuleiten. D'Alembert knüpft an die wahre Ansicht Lockes über die Entstehung der ersten Eigenschaften an und beseitigt alle Zweideutigkeiten. Weniger in Wiederaufnahme aristotelischer Gedanken, als vielmehr in enger Fühlung mit Descartes' und vielleicht auch Galileis Verwendung des Begriffs abstrakter Ideen, verhilft er den Ansprüchen des Verstandes, besonders des mathematischen Denkens, auf die Führerschaft beim Erkennen wieder zur Anerkennung, und zwar entschieden mehr noch, als es Kant getan, der noch von einem sinn-

lichen Stoff der Erkenntnis redet. Dabei befindet er sich in Übereinstimmung mit Newton und mit Descartes. Von letzterem, dessen Anhänger er einst gewesen, trennt ihn dessen Metaphysik, deren deduktive Methode zu Ergebnissen geführt hatte, die sein Skeptizismus nicht anerkennen konnte. Die vorauszusetzende einheitliche Gesamtordnung der Dinge ist ihm unerkennbar und kann höchstens als ein Ideal der Erkenntnis in Betracht kommen. Er ist Empirist, aber in metaphysischem Sinne, wie wohl zu merken ist. Dieser Empirismus in metaphysischer Bedeutung führt ihn zu Ansichten, die eine sehr große Ähnlichkeit mit der Kantschen Philosophie besitzen. Am alten Substanzbegriff hält er aber gleichwohl einiges aufrecht. Ist auch das Wesen der Gegenstände, ist das Ding an sich unerkennbar, so ist es doch ein Ideal, das unsere Erkenntnis leitet. Immer vollkommener erkennen wir den Zusammenhang der Eigenschaften oder Erscheinungen. Und wiederum unterscheidet d'Alembert sich vom nachkantischen Idealismus und vom modernen deutschen Positivismus dadurch, daß er die formale Bedeutung des alten Substanzbegriffs nicht preisgibt und den Begriff der realen Existenz der Gegenstände festhält. Doch ehe auf das Realitätsproblem und die Bedeutung der Kausalität bei d'Alembert näher eingegangen werden kann, müssen wir erst noch zwei Abschnitte behandeln, die einen Bestandteil der Methode bilden. Es sind dies seine Logik und seine Klassifikation der Wissenschaften.

VII. Kapitel.

Die Klassifikation der Wissenschaften.

D'Alemberts Erkenntnislehre kann nach ihrer Methode nur dann richtig gewürdigt werden, wenn man seine Klassifikation der Wissenschaften zur Betrachtung heranzieht.

In seiner Einleitung zur Enzyklopädie gibt er von den Gesichtspunkten Rechenschaft, die ihn bei Aufstellung seiner Klassifikation geleitet haben. Um es gleich zu sagen, die Erörterungen, mit denen er seinen enzyklopädischen Stammbaum begleitet hat, sind wenig beachtet worden; es war be-

quemer, sich einfach an die Übersichtstafel zu halten, die er seiner Einleitung unter dem Titel: *Système figuré des connaissances humaines* hat folgen lassen. Es ist deshalb unsere Aufgabe, den falschen Ansichten entgegenzutreten, die über d'Alemberts Klassifikation der Wissenschaften in der Geschichte der Philosophie umgehen.

Gegenüber der Ordnung, die wir in unsere Kenntnisse bringen müssen, um sie gut zu einem Systeme zu vereinigen, nimmt d'Alembert nacheinander zwei grundverschiedene Standpunkte ein. Der erste dieser beiden ist die philosophische Geschichte unsrer Ideen, der zweite besteht in der enzyklopädischen Ordnung unserer Kenntnisse.

Gehen wir zuerst auf die philosophische Geschichte unsrer Ideen ein. Man darf wohl die Erwartung hegen, daß dieser Teil der interessantere, vom philosophischen Standpunkt aus weit bedeutendere sein werde, an dem auch d'Alembert mehr gelegen war als an dem enzyklopädischen Stammbaum, der der großen Enzyklopädie als Grundlage und Einleitung dienen mußte und bei deren Entwurf d'Alembert vielleicht nicht einmal ganz freie Hand hatte, sondern auch auf andere Persönlichkeiten Rücksicht nehmen mußte.

Diese philosophische Geschichte vom Ursprung unsrer Ideen wird uns später noch eingehend beschäftigen, wenn wir die Geschichtsphilosophie d'Alemberts zu behandeln haben werden. Es wird sich uns alsdann ergeben, daß wir es mit einem großartigen Gedanken zu tun haben, der alles, was bisher als Geschichte gegolten hatte, weit überholt und der Geschichte eine ganz neue Aufgabe zuweist, die nicht weit von der Auffassung entfernt ist, die Hegel von ihr haben wird.

Während die zusammengesetzten Ideen uns diejenigen Kenntnisse liefern, die wir unmittelbar ohne unser Zutun erhalten, entstehen die intellektuellen Ideen oder die reflektierten Kenntnisse durch Bearbeitung jener durch den Geist (*l'esprit . . . en opérant sur les directes*). Dabei ist es aber nicht die Vernunft allein, die so operiert, sondern es wirken auch der Instinkt, unsere Bedürfnisse und die Gefühle. Das sind Gedanken, die schon Locke äußerte, in seiner nuch-

ternen Darstellung merkt man es ihnen indessen nicht an, daß sie einen Gärungstoff in sich enthalten, der später die trockene Verstandesaufklärung völlig umgestalten wird. Um hier in aller Kürze nur das Wichtigste zu erwähnen, d'Alembert entwirft eine Geschichte der menschlichen Kultur, zeigt die Entstehung der menschlichen Gesellschaft und Gesittung, der verschiedenen Künste und Wissenschaften, die bald die Not und bald die Wißbegierde erzeugt haben. Das von Locke angeschlagene Thema, den Ursprung unserer Ideen zu ergründen (*original of our ideas*), erhält hier eine Behandlung großen Stils.

Das Resultat dieser Betrachtung ist, was die Entstehung der Wissenschaften betrifft, daß fast alles sichere Wissen sich an zwei Endpunkten konzentriert. Der eine, von dem ausgegangen wurde, ist die Idee von uns selbst, die uns zur Existenz der Dinge der Außenwelt, zu derjenigen des allmächtigen Wesens und unsrer hauptsächlichlichen Pflichten führt. Der andere Endpunkt ist jener Teil der Mathematik, der die allgemeinen Eigenschaften der Körper, der Ausdehnung und der Größe zum Gegenstande hat. Zwischen beiden Endpunkten ist ein ungeheurer Zwischenraum, wo es der höchsten Intelligenz gut schien, mit der menschlichen Neugierde ihr Spiel zu treiben.

Die erste Gruppe von Wissenschaften, bei der es ein einigermaßen sicheres Wissen gibt, hat die Idee von uns selbst zum Mittelpunkt, und an diese schließen sich an Religion, Metaphysik und Moral. Diese eigenartige Gruppierung wird im nächsten Abschnitt besprochen werden; wir wollen nur daran erinnern, daß sie zum Teil schon bei Locke sich findet, der die Moral eine Wissenschaft nennt, die an Gewißheit der Mathematik gleichkomme.

Die zweite Gruppe wird durch die Mathematik und die mathematischen Wissenschaften gebildet. Während die Mathematik, als die abstrakteste aller Wissenschaften, ihre Begründung zuletzt findet, indem der menschliche Geist von dem Sinnlichen (Comte gebrauchte hier den modernen Ausdruck konkret) zum Abstrakten fortschreitet, erlangt die Mathematik

zu allererst eine gewisse Vollendung; denn sie hat es mit dem einfachsten Gegenstand, der Größenlehre, zu tun, und ohne daß diese angewendet wird, können die andern Wissenschaften nicht fortschreiten.

Der Ausdruck „mathematische Wissenschaften“ zeigt, daß wir eine Mehrheit von Wissenschaften darunter zu verstehen haben, und so wurde diese Bezeichnung denn auch von d'Alembert angewendet, um außer Arithmetik und Geometrie auch noch die mathematischen Naturwissenschaften zu bezeichnen. Allerdings erhält der Terminus mathematische Wissenschaften auf diese Weise etwas Unbestimmtes. Condorcet fing deshalb an, da, wo er die Mathematik im engeren Sinne meinte, den Singular la mathématique, statt des Plurals les mathématiques anzuwenden, und Comte billigte ausdrücklich diese Neuerung.

Bei Gebrauch des alten, umfassenderen Ausdrucks konnte darum d'Alembert unter den verschiedenen Teilen der Mathematik verschiedene Grade der Gewißheit konstatieren und hervorheben, daß sie nicht alle einen gleich einfachen Gegenstand haben. Aber selbst bei der Algebra, der Geometrie und der Mechanik ist eine Abstufung zu beobachten. „Je umfangreicher der Gegenstand ist, den sie umspannen, und je allgemeiner und abstrakter die Betrachtungsweise, desto freier sind ihre Grundsätze von Dunkelheiten; deshalb ist die Geometrie einfacher als die Mechanik und die eine wie die andre weniger einfach als die Algebra. Dies ist kein Widerspruch für die, welche diese Wissenschaften als Philosophen studieren; die abstrakten Begriffe, die der gemeine Mann für die unzugänglichsten ansieht, sind oft diejenigen, die sich durch größere Klarheit auszeichnen. Die Dunkelheit bemächtigt sich unsrer Vorstellungen desto mehr, je mehr sinnliche Eigenschaften an einem Gegenstand untersucht werden. Die Undurchdringlichkeit, die wir mit der Idee der Ausdehnung verbinden, scheint uns nur ein Geheimnis mehr zu bieten; das Wesen der Bewegung ist ein Rätsel für die Philosophen; das metaphysische Prinzip der Gesetze des Stoßes ist ihnen nicht weniger verborgen; mit einem Wort, je mehr sie sich in die

„Idee der Materie und der sie darstellenden Eigenschaften vertiefen, desto mehr verdunkelt sich diese Idee und scheint ihnen sich entziehen zu wollen.“

Die Wissenschaften ordnen sich also nach dem Grade ihrer Abstraktheit. Auf die Algebra folgt die Geometrie, auf diese die Mechanik und erst auf diese folgt die mathematische Physik. Unwillkürlich denken wir da an den Satz Comtes: „Es ist in der That leicht zu sehen, je allgemeiner, einfacher und abstrakter gewisse Phänomene sind, desto weniger hängen sie von anderen ab und um so genauer können die Kenntnisse sein, die sich darauf beziehen.“¹⁾ Wir sehen also, daß das Grundprinzip der Klassifikation der Wissenschaften bei Comte hier schon von d'Alembert ausgesprochen wird. Diese Sätze haben deshalb den Anspruch, viel mehr berücksichtigt zu werden, als das ganz äußerliche Schema derjenigen Einteilung, die an der Spitze der Enzyklopädie steht.

Wie Hirschberg darauf aufmerksam gemacht hat, übersetzte Goethe eine längere Partie der Einleitung in die Enzyklopädie ins Deutsche. Es ist gerade der Abschnitt, in dem sich die von uns wiedergegebene Stelle findet. Goethe führt diese Worte d'Alemberts deshalb an, weil er darin das Eingeständnis erblickte, daß die Mathematik für die Naturwissenschaften nur einen bedingten Wert habe und daß die Naturwissenschaften, je höher und komplizierter das Gebiet ist, mit dem sie es zu tun haben, um so weniger mathematisch sind. Dabei hat Goethe gerade an einer entscheidenden Stelle eine falsche Übersetzung; wo er nämlich d'Alembert sagen läßt: „Deshalb ist die Geometrie einfacher als die Mechanik und beide einfacher als die Algebra.“²⁾ Diese falsche Übersetzung stammt allerdings nicht, wie Hirschberg annimmt, von Goethe; sie könnte dann ein bloßer Schreib- oder Druckfehler sein. Sie rührt vielmehr von dem französischen Text der Einleitung in die Dynamik her, wie er sich in den Werken d'Alemberts sowohl in der Ausgabe von Bastien als auch in derjenigen von M. Belin findet.³⁾ Es liegt also auf Seite der Herausgeber von Goethes Werken kein Versehen vor, sondern es ist erwiesen, daß Goethe diesen Druckfehler, der die Bedeutung der Algebra völlig verkennt

und den Sinn der Stelle in ihr Gegenteil verwandelt, in d'Alemberts Werken nicht bemerkt hat.

Daß diese Klassifikation der Wissenschaften, die auf der philosophischen Geschichte beruht, einen ganz anderen Wert hat als die enzyklopädische, die man gewöhnlich allein erwähnt, bedarf keines Beweises mehr. Im Vergleich mit ihr ist die enzyklopädische nach d'Alembert dazu bestimmt, die Wissenschaften auf möglichst engem Raum zusammenzustellen und einen Überblick über sie zu gewähren. Auch gibt es zu diesem Zwecke eine ganze Reihe von Möglichkeiten der Anordnung. „Man kann sich ebensovieler verschiedene Systeme der Wissenschaften denken, als es Landkarten von verschiedenen Projektionen gibt.“ Jede Klassifikation hat ihre besondern Vorzüge, aber jede hat auch ihre Nachteile. Die Natur besteht nur aus Einzel dingen. Wohl bilden wir gemäß den gemeinsamen Eigenschaften abstrakte Begriffe, nach denen wir die verschiedenen Klassen aufstellen. Aber oft gehört ein Ding, das wegen einer oder mehrerer seiner Eigenschaften einer bestimmten Klasse angehört, vermöge anderer zu einer anderen Klasse. Es herrscht also bei jeder Einteilung notwendig eine gewisse Willkür. Die Einteilung der Erzeugnisse der Natur in Gattungen und Arten wird mit Buffon getadelt, weil zwischen den einzelnen Arten, ja sogar oft auch zwischen den einzelnen Gattungen Übergänge bestehen (*nuances insensibles*), die ebensowohl zur Trennung als zur Verbindung der Gegenstände dienen. Solche Betrachtungsweisen, die die später von Darwin aufgestellte Entwicklungslehre vorbereiten, führen uns dazu, in der von Bacon übernommenen Klassifikation d'Alemberts lediglich eine Verlegenheitsauskunft zu erblicken, die der allgemeinen Verehrung für den gefeierten englischen Philosophen vor dem Publikum, das man für die Enzyklopädie werben wollte, den schuldigen Tribut entrichtete. Und stellt man die philosophische Auffassung, die d'Alembert von der Geschichte hat, neben seine Einteilung der Naturgeschichte in eine solche, die es mit der Gleichförmigkeit, und in eine solche, die es mit den Abweichungen der Natur zu tun hat, d. h. mit der Aufzählung all der Wunder und Monstra, so

wird einem von selbst klar, daß Bacons Klassifikation für d'Alembert nur die Bedeutung einer Anpassung an hergebrachte Vorurteile hatte, über die er sich innerlich lustig machte.

Läßt man das Einteilungsprinzip Bacons fallen und gruppiert die Wissenschaften anstatt nach den sie erzeugenden Geistesfähigkeiten — was ja überhaupt nicht zu d'Alemberts Erkenntnislehre stimmt, die sich nur mit den Eigenschaften **der Gegenstände** des Wissens befassen will — vielmehr so, wie die Betrachtung der philosophischen Geschichte uns angeleitet hat, so erhält man die beiden Hauptteile der Wissenschaft vom Menschen und der Wissenschaft von der Natur (*science de l'homme et science de la nature*), die als Untereinteilungen derjenigen Wissenschaften verwendet werden, die durch die Vernunft hervorgebracht werden. Streicht man die Geschichte, die durch das Gedächtnis erzeugt werden soll, als überflüssigen Ballast, und ordnet die Ästhetik, anstatt sie zu einem selbstständigen Hauptteil zu machen, vielmehr der Wissenschaft vom Menschen unter, was um so eher angeht, als d'Alembert die Nachahmung der schönen Natur auf das Gefühl (*sentiment*) gründet, das ja auch die Basis des Sittlichen ist und überdies, wie wir sehen werden, in der Metaphysik eine Rolle spielt, so befindet sich die enzyklopädische Einteilung in übereinstimmung mit der philosophischen. Wissenschaft vom Menschen und Wissenschaft von der Natur, darin liegt der Keim zu der später von Ampère eingeführten Zweiteilung in Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften (*sciences noologiques et sciences cosmologiques*) enthalten. Für den Reichtum an Ideen, den wir bei d'Alemberts Erörterungen über die Klassifikation der Wissenschaften finden, zeugt gerade aber auch der Umstand, daß nicht nur Ampères dichotomische Einteilung im Grunde schon bei ihm sich findet, sondern daß auch Comtes lineare Anordnung dem Keime nach sich schon bei ihm feststellen läßt.

In den Elementen der Philosophie befolgt d'Alembert dieselbe Einteilung, die durch die Einleitung in die Enzyklopädie gegeben war.

Die Gedankengänge, die wir bisher besprochen haben, bringt er in Abschnitt IV, der den Titel trägt: Allgemeine Methode, die man in den Elementen der Philosophie zu befolgen hat. Abschnitt V redet von der Logik, Abschnitt VI behandelt die Metaphysik und die Abschnitte VII—XII die Moral; als Anhang zu der von Abschnitt V—XII behandelten Wissenschaft vom Menschen bespricht Abschnitt XIII die Grammatik.

Darauf folgt, nach der Einteilung in der Einleitung zur Enzyklopädie, die Wissenschaft von der Natur, die in sieben Abschnitten dargestellt wird, nämlich: XIV. Mathematik; XV. Geometrie; XVI. Mechanik — dazu gehören zwei erläuternde Abhandlungen (*éclaircissements*) über den Raum und die Zeit —; XVII. Astronomie; XVIII. Optik; XIX. Hydrostatik und Hydraulik; XX. Allgemeine Physik.

Wie man sieht, geht aus dieser Einteilung allein schon der positivistische Charakter von d'Alemberts Philosophie deutlich hervor.

VIII. Kapitel.

Die Logik.

1. Logik überschreibt d'Alembert diesen Abschnitt. Er stellt aber in Wahrheit eine Methodenlehre dar, zunächst nicht eine spezielle, sondern eine allgemeine. Vom positivistischen Standpunkte aus kann es natürlich nur eine allgemeine, für alle Wissensgebiete gemeinsame Methodenlehre geben, eine eigentliche Logik wird als unmöglich betrachtet, da nur die Produkte der wissenschaftlichen Tätigkeit, nicht aber diese selbst bekannt sein sollen.

Diese allgemeine Methodenlehre besteht im kontinuierlichen Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten, das d'Alembert „schließen“ (*raisonner*) nennt. Die Kunst des Schließens, traditionell Logik genannt, ist also die erste Wissenschaft, die man in den Elementen der Philosophie behandeln soll.

Im weiteren bespricht d'Alembert allerlei, wovon er hält,

daß es nicht zu wissen nötig sei oder wenigstens keine nützlichen Dienste leiste. Einmal gehören hierher die Axiome, von denen bemerkt wird, daß sie, so wahr sie auch sein mögen, uns doch nichts lehren und daß ihre greifbare und grobe Evidenz sich darauf zurückführe, daß sie dieselbe Idee durch zwei verschiedene Termini ausdrücken, so daß der Geist unnützerweise sich um sich selbst dreht, ohne einen Schritt vorwärts zu tun.

Ferner ist es verkehrt, zu meinen, wenn man die Sprache der Mathematiker nachahme und von Definitionen, Axiomen, Theoremen, Korollarien usw. rede und solche Formen des Prozedierens anwende, könne man auch schon die Gewißheit erreichen, welche die geometrischen Schlußfolgerungen auszeichnet. Die Gewißheit der Mathematik beruht vielmehr auf der Sorgfalt, womit sie den Sinn ihrer Begriffe bestimmt fixiert und niemals dagegen verstößt. Sie beruht aber auch auf der Art und Weise, womit sie ihren Gegenstand analysiert, auf der Verkettung der Wahrheiten untereinander und vor allem darauf, daß sie an einem Gegenstand arbeitet, der so viel als möglich durch Abstraktion von einer großen Zahl seiner Eigenschaften vereinfacht ist.

Die andern Wissenschaften unterscheiden sich von den mathematischen bloß dadurch, daß die Intervalle zwischen den Wahrheiten größer, häufiger und schwieriger auszufüllen sind. Aber sonst ist die Methode, zur Erkenntnis der Wahrheit zu kommen, überall ein- und dieselbe. Sie besteht darin, die gegenseitige Abhängigkeit der Wahrheiten genau zu beachten, die Stellen, wo die Verbindung fehlt, nicht durch einen falschen Stammbaum auszufüllen und lieber die Geographen nachzuahmen, die sich nicht scheuen, auf ihren Karten an Stelle der unbekannten Gegenden den Raum leer zu lassen.

Die ganze Logik läßt sich somit auf eine sehr einfache Regel zurückführen. Um zwei oder mehrere voneinander entfernte Gegenstände zu vergleichen, bedient man sich mehrerer Zwischengegenstände. Bei der Vergleichung zweier oder mehrerer Ideen verhält es sich ebenso.

Bei diesem Anlaß macht d'Alembert eine psychologische

Bemerkung. Daß unser Geist, der doch eine einfache, denkende Substanz ist, nicht nur mehrere Ideen zugleich haben, sondern auch zugleich ihre Einheit oder Verschiedenheit bemerken kann, ist ein Mysterium der Metaphysik.

Jeder Schluß, der mit Evidenz die Verbindung oder den Widerspruch zweier Ideen zeigt, heißt Demonstration. Die Mathematiker verwenden solche Demonstrationen. Falsch ist es aber, geometrische Figuren in Abhandlungen über die Seele zu bringen oder die Einwirkung Gottes auf die Geschöpfe mathematisch beweisen zu wollen, um durch solche Schlüsse zu imponieren. Das ist vielmehr eine Profanation der Demonstration bei einem Gegenstande, wo die Ausdrücke Vermutung (*conjecture*) und Wahrscheinlichkeit beinahe verwegen wären.

Man vergleiche also zwei Ideen A und B miteinander. Wir sagen alsdann, daß die Idee A in der Idee B eingeschlossen ist, wenn die Idee B eine notwendige Folge (*suite nécessaire*) der Idee A ist, so daß die Idee A notwendig die Idee B hervorbringt. In diesem Sinn ist die Idee des Marmors in der Idee des Steines eingeschlossen, weil man die Idee des Marmors nicht haben kann, ohne diejenige des Steines zu haben. Dagegen läßt sich das Umgekehrte nicht sagen. Ebenso kann man sagen, daß die Idee A die Idee B ausschließt, wenn beide Ideen einander entgegengesetzt sind, wie diejenigen der Bewegung und der Ruhe.

Das Schlußverfahren läßt sich daher auf eine sehr einfache Regel zurückführen. Um zu urteilen, ob die Idee A die Idee B enthält oder ausschließt, nehmen wir eine dritte Idee C, mit der wir sukzessiv die eine und die andre vergleichen. Wenn die Idee A in der Idee C enthalten ist und die Idee C in der Idee B, so schließen wir, daß die Idee A in der Idee B enthalten ist. Ist aber die Idee A in der Idee C enthalten, schließt jedoch die Idee C die Idee B aus, so schließen wir, daß die Idee A die Idee B ausschließt. Jeder genaue Schluß muß sich auf einen dieser beiden Fälle zurückführen lassen, sonst ist er falsch.

Run wäre es allerdings ja wünschbar, daß man niemals etwas anderes, als strenge Demonstrationen verwenden müßte,

und wo man das nicht könnte, einfach seine Unwissenheit eingestehen würde. So erwünscht dies jedoch wäre, so ist es nicht durchführbar, auf diese Weise zu verfahren; denn in der Mehrzahl der Wissenschaften wie der Physik, der Medizin, der Jurisprudenz und der Geschichte sind wir sehr häufig genötigt, ohne aufgeklärt oder überzeugt zu sein, gleichwohl handeln zu müssen und zu schließen, als ob wir es wären. Ohne alsdann die Wahrheit erreichen zu können, müssen wir ihr uns doch so viel wie möglich zu nähern versuchen. Wir ahmen alsdann die Mathematiker nach, die, wenn sie ein Problem nicht exakt lösen können, es doch annähernd zu lösen versuchen. In diesen Fällen darf man niemals die Wahrheit im strengen Sinn mit dem bloß Wahrscheinlichen verwechseln und muß sogar beim Wahrscheinlichen die verschiedenen Grade desselben beachten.

Bei der Feststellung der Wahrscheinlichkeit ist oft mehr Feinsinnigkeit nötig als bei strengen Demonstrationen. Die Kunst der Wahrscheinlichkeitsrechnung (*l'art de conjecturer*) ist Kunst der Mutmaßung und nicht der Hypothesenbildung) ist deshalb ein Zweig der Logik, der allzusehr in den gewöhnlichen Lehrbüchern vernachlässigt wird.

In der Kunst der Mutmaßung lassen sich drei Zweige unterscheiden. Der erste, lange Zeit einzige, von dem d'Alambert bemerkt, daß er erst seit einem Jahrhundert gepflegt werde, ist die Analyse der Wahrscheinlichkeit in den Hazardspielen. Der zweite besteht in der Ausdehnung des ersten auf verschiedene Fälle des gemeinen Lebens, wie die der Lebensdauer, des Preises der lebenslänglichen Renten, der Versicherungen zur See, der Impfung. Während bei den Hazardspielen die Regeln der mathematischen Kombination genügen, um die Zahl und die Beziehung der möglichen Fälle zu bestimmen, können hier Erfahrung und Beobachtung allein uns über die Zahl dieser Fälle unterrichten und tun es nur annähernd. Gleichwohl ist auch bei diesem Zweig der Kunst der Mutmaßung die mathematische Berechnung anwendbar. Die Ungewißheit fällt zu Lasten der Tatsachen; diese Tatsachen jedoch vorausgesetzt, sind die Folgerungen unangreifbar.

Der dritte Zweig stellt erst die eigentliche Kunst der Mutmaßung vor. Denn in den ersten beiden hat man zur Grundlage entweder bestimmte Prinzipien oder Tatsachen, die es nahezu sind, oder eine sichere Methode, nach diesen Prinzipien und Tatsachen zu schließen.

Dieser dritte Zweig hat zum Gegenstand diejenigen Wissenschaften, die es selten bis zur Demonstration bringen können und bei denen die Kunst der Mutmaßung doch nötig ist. Diese Wissenschaften lassen sich in theoretische (spéculatives) und praktische einteilen. Zu den erstern gehören die Physik und die Geschichte. Da dies jedoch besondere Methodenlehren sind, so versparen wir die Besprechung auf den Zeitpunkt, wo wir von diesen Wissensgebieten zu reden haben werden.

In der Einleitung in die Enzyklopädie charakterisiert d'Alembert Evidenz, Gewißheit und Wahrscheinlichkeit in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Evidenz eignet den Ideen, deren Verknüpfung der Geist mit einem Schlage bemerkt. Gewißheit eignet denjenigen Ideen, deren Verknüpfung nur mit Hilfe einer gewissen Anzahl von vermittelnden Ideen erkannt werden kann, oder, was dasselbe bedeutet, Gewißheit kommt denjenigen Sätzen zu, deren völlige Übereinstimmung mit einem an sich evidenten Prinzip nur auf einem kürzern oder längern Umwege sich herausstellt. Hieraus folgt, daß, je nach dem Stand der individuellen Entwicklung, für den einen bisweilen nur gewiß sein kann, was für einen andern evident ist.

Dann schlägt d'Alembert aber noch eine andere Begriffsbestimmung für die Ausdrücke Evidenz und Gewißheit vor. Erstere könne auch so gebraucht werden, daß sie das Resultat der bloßen Geistestätigkeiten bezeichne und sich auf metaphysische und mathematische Operationen beziehe; letztere dagegen so, daß sie den physischen Gegenständen zukomme, deren Kennntnis die Frucht einer beständigen und unveränderlichen Beziehung unserer Sinne sei. Die Wahrscheinlichkeit endlich habe hauptsächlich für die geschichtlichen Tatsachen Geltung.

2. Seiner ganzen Philosophie entsprechend, hat d'Alem-

bert hier als das Wesen der Dinge ihren konstanten Zusammenhang vorausgesetzt und deshalb auch die Logik oder das Wesen des Denkens und Erkennens als ein Erfassen dieses Zusammenhangs definiert. Dieser Gedanke wird aber sehr unvollkommen durchgeführt. Denn das Beispiel von der Idee des Marmors, die in der Idee des Steines enthalten sei, weil man die Idee des Marmors nicht haben könne, ohne diejenige des Steines zu haben, ist nichts anderes als ein Rückfall in die metaphysische Überordnung der Begriffe bei Aristoteles. Wenn dieses Beispiel für d'Alembert überhaupt einen Sinn haben soll, muß an die Unterordnung der Erscheinungen unter bestimmte Gesetze gedacht werden. Dann aber vermißt man eine nähere Angabe über die Art und Weise, wie die einzelnen Erscheinungen sich verknüpfen. Man hätte erwartet, daß d'Alembert hierfür das Wesen der mathematischen Verknüpfung in Anspruch genommen und die Mathematik zur allgemeinen Logik gemacht hätte, so wie G. F. Lipps das in so feiner Weise durchgeführt hat.¹⁾ D'Alembert scheint deshalb ein so allgemeines Beispiel gewählt zu haben, weil der Zusammenhang der Erscheinungen auf den verschiedenen Wissensgebieten ein verschiedener ist und er sich hier nur über diesen Zusammenhang überhaupt aussprechen wollte.

Allein wir müssen die Frage aufwerfen, ob nach d'Alembert der Zusammenhang der Erscheinungen auf den verschiedenen Wissensgebieten jeweils nach andern Gesetzen erfolgt oder auf allen Wissensgebieten nach denselben Gesetzen, nur daß, je komplizierter die Erscheinungen sind, für uns die Erfassung dieser Zusammenhänge um so schwieriger wird. Das Problem, das hier vorliegt, läßt sich auch so formulieren: Brauchte es, um die d'Alembertsche Weltformel zu verstehen, eine Intelligenz, die dem Wesen oder nur dem Grade nach höher entwickelt wäre, als die menschliche? Welcher Art ist jene intelligence suprême, von der früher die Rede war? Wir ließen damals die Frage noch offen, wie d'Alembert sich hierzu stelle. Ich bin geneigt, anzunehmen, daß d'Alembert

unter der intelligence suprême sich nur einen dem Grade nach höheren Verstand gedacht hat. Die sekundären Eigenschaften werden ja von ihm auf die primären reduziert, mit andern Worten, er hält es für möglich, die Qualitäten auf die Quantitäten zu reduzieren. Nicht daß er geglaubt hätte, daß der Mensch diese Reduktion je vorzunehmen imstande sein werde; aber es würde keiner anders organisierten, nur einer sehr gesteigerten Intelligenz bedürfen, um an dieses Ziel zu gelangen.

In diesem Punkte scheint sich zunächst der ältere französische Positivismus vom späteren Comtes zu unterscheiden. Comte erklärt die verschiedenen Kategorien der Phänomene für unreduzierbar. Das Streben nach einer wissenschaftlichen Einheit sei irrationell, so versichert uns der Autor des *Cours de philosophie positive* an vielen Stellen. Aber in der *Politique positive* *) erklärt er sich näher über diesen Gegenstand: „Trotz der metaphysischen Subtilitäten über die Qualität und die Quantität gibt es keine noch so komplizierten Erscheinungen, die im Prinzip einer solchen Umwandlung (in uniforme mathematische Definitionen) widerstreben, abgesehen von der Schwierigkeit, sie zu realisieren. Die geometrischen Ideen der Form oder der Lage sind ihrer Natur nach den numerischen Begriffen nicht ähnlicher als die anderen realen Begriffe. Deshalb kann die bei ihnen durchgeführte Umwandlung für jede beliebige Wissenschaft sehr wohl vorgestellt werden; dies würde die Algebra zu einer Art universeller Logik erheben, wenn nicht die Bedingungen der Verwirklichung diese mathematische Utopie sehr einschränken müßten. Jedes Phänomen, sogar sozialer Art, hätte bestimmt seine Gleichung so gut als eine Figur oder eine Bewegung, wenn das Gesetz von uns mit genügender Genauigkeit erkannt werden könnte.“ Da nun, wie zum Beispiel Lévy-Bruhl *) gezeigt hat, bei Comte durchaus eine Einheit der Lehre vorliegt und zwischen dem *Cours de philosophie positive* und der *Politique positive* kein nennenswerter Unterschied in der philosophischen Grundanschauung besteht, so haben wir den Gedanken als die Ansicht Comtes aufzufassen,

daß prinzipiell die Qualitäten auf Quantitäten reduzierbar seien, wenn auch die menschliche Intelligenz diese Reduktion niemals durchzuführen in der Lage sein wird. Zwischen d'Alembert und Comte besteht also hier vollständige Übereinstimmung.

Daß d'Alembert so wenig als Comte eine Neigung besitzen konnte, die psychischen Begleiterscheinungen bei Konstatierung der Evidenz, der Gewißheit und der Wahrscheinlichkeit zu beobachten und zu beschreiben, wie dies doch schon früher Malebranche getan hatte und wie es auch heutzutage geschieht¹⁾, kann nach allem, was wir über das Verhältnis des Positivismus zur Psychologie wissen, nicht wundernehmen.

Aus der Geschichte der Mathematik weiß man, daß d'Alembert in der Formulierung der Wahrscheinlichkeitsrechnung wenig glücklich gewesen ist und daß sein Gegner Jakob Bernoulli richtiger gesehen hat als er. Umso mehr darf anerkannt werden, daß er die Bedeutung der Wahrscheinlichkeitsrechnung für die komplizierten Erscheinungen erkannt und damit einen äußerst wichtigen und fruchtbaren Gedanken ausgesprochen hat.²⁾

3. Die mathematisch-physikalischen Werke d'Alembersts haben auch philosophische Bedeutung. Es ist Newtons Gravitationsgesetz vor allem, das ihn beschäftigte und seine Denkweise nachhaltig beeinflusste. Während die bisherige Mechanik sich auf die Gesetze von Druck und Stoß in anschaulicher Weise begründet hatte, fehlte bei der Schwerkraft dieses anschauliche Element. Die Kraft der Anziehung ist ihrem Wesen nach völlig unbekannt und ihre Wirkungsweise ist derart, daß man immer nur ihr Resultat feststellen kann. Dies veranlaßte d'Alembert, die Existenz von Kräften überhaupt zu leugnen und damit auch diejenige von Ursachen und sich nur noch an die Berechnung der Effekte zu halten. Und dies alles stimmte wiederum mit der Rolle überein, die die Mathematik als universale Logik in dem französischen Positivismus spielt.

Was nun aber die eigentlich naturwissenschaftlichen Forschungsmethoden betrifft, so ist offenbar, daß d'Alembert hier fast vollständig versagt. Nach ihm hat da, wo die mathe-

mathematische Analyse, d. h. die Infinitesimalrechnung wirklich nicht ans Ziel zu gelangen vermag, die Wahrscheinlichkeitsrechnung einzutreten, oder, wenn man seinen *art de conjecturer* in einem allgemeinen Sinne fassen will, die Aufstellung von Hypothesen. So sehr d'Alembert jedoch betont, daß der mathematische Geist sich hierin oft noch glänzender bewähren könne, als bei der eigentlichen Mathematik, gibt er keinerlei Andeutungen, wie dabei zu verfahren sei. Er hat sich für die Naturwissenschaften wie Chemie, Anatomie und Botanik nie sehr interessiert, ja selbst von der Physik schätzte er nur den der mathematischen Analyse zugänglichen Teil. Deswegen hatte er das Bestreben, bei der Erklärung von Naturerscheinungen sich in erster Linie an solche Ursachen zu halten, die mathematisch berechnet und deren Wirkungen auf bestimmte Gesetze zurückgeführt werden können. Ludwig Runz geht aber in seiner Abhandlung über die Erkenntnistheorie d'Alemberts¹⁾ noch einen Schritt weiter und wirft ihm vor, „andere Ursachen (als mathematisch zu bestimmende) hinwegzudenken, falls ihre Wirkung noch nicht durch Beobachtung oder den Versuch festgestellt worden ist.“ Er stützt dieses Urteil auf die Art, wie d'Alembert in seiner Untersuchung über die allgemeinen Ursachen der Winde vorgegangen ist. Dieser hatte dabei diejenige Ursache der Winde „fast“ ganz außer acht gelassen, die von der Erwärmung der Luft durch die Sonnenstrahlen herrührt und sich darauf beschränkt, die Bewegungen der Winde soweit mathematisch zu berechnen, als sie durch die Bewegung der Erde um ihre Ase und die Anziehungskraft der Sonne und des Mondes, die diese Gestirne auf die Luft ausüben, bewirkt wird. Runz läßt nun d'Alembert folgendermaßen argumentieren: wir kennen die Gesetze nicht, nach denen sich die Luft erwärmt, folglich sehen wir bei der Entstehung der Winde von der Erwärmung durch die Sonnenstrahlen ab und suchen nach anderen Ursachen. Dagegen muß betont werden, daß d'Alembert ausdrücklich hervorhebt, daß die Preisaufgabe der Berliner Akademie von einer bestimmten Ordnung rede, welche diese Erscheinungen befolgen und deren Wirkungen ebenso

Veränderungen in einer ähnlichen Ordnung hervorrufen. Da man nun die Gesetze der Erwärmung der Luft nicht kenne, — das Gay-Lussac'sche Gesetz wurde erst nach d'Alembert entdeckt — so lasse sich auch nichts daraus ableiten, was uns die Geschwindigkeit und Richtung des Windes erkennen lasse, wie die Akademie in ihrem Programm wünsche. Mit anderen Worten, d'Alembert betrachtete es als seine Aufgabe, exakte Berechnungen über die Ursache der Winde anzustellen und da konnte er sich nur an solche Tatbestände halten, die derartige Berechnungen zuließen. d'Alembert hat also die Erwärmung der Luft nicht „hinwegdenken“ wollen, sondern er konnte rechnerisch nichts mit dieser Erscheinung anfangen. Er bemerkt übrigens noch, daß er am Schlusse einige Angaben über diejenigen Bewegungen gemacht habe, die die verschiedene Erwärmung der Teile der Luft hervorrufen können. Es besteht also wohl kein Grund, ihm wohl Scharfsinn und Originalität zuzuschreiben, dagegen Feinsinnigkeit ihm abzusprechen. d'Alembert war allerdings mehr Mathematiker als Physiker; er hat aber deshalb Beobachtung und Versuch nicht ausgeschaltet wissen wollen, wie seine Hochschätzung des *art de conjecturer* beweist. Man kann höchstens sagen, daß er abgesehen von dieser prinzipiellen Anerkennung weder theoretisch eine Methodologie der Naturwissenschaften gegeben, noch praktisch bei seinen eigenen Arbeiten etwas damit anzufangen gewußt habe.

Um d'Alemberts Bedenken gegen die Verwertung mathematisch nicht vollkommen gesicherter physikalischer Beobachtungen zu verstehen, sei ebenfalls auf ein Beispiel aus seinen Arbeiten hingewiesen. Wirkte d'Alembert auch nicht bahnbrechend auf dem Gebiete der Physik wie Galilei und Newton, so hat er sich doch in hervorragender Weise an der vervollständigung der Entdeckungen Newtons beteiligt. Es galt bei einer Reihe von Erscheinungen auf dem Gebiete der Astronomie und physikalischen Geographie der Erde nachzuweisen, daß das Gravitationsgesetz den Schlüssel zu einer befriedigenden Erklärung liefere. d'Alembert lag dabei nicht so sehr die Lösung dieses oder jenes Problems am Herzen, als

vielmehr eine Bestätigung der Richtigkeit des Gravitationsgesetzes zu erhalten. Er faßte die Fragen mit wahrhaft philosophischem Geiste an. Zu ihrer Beantwortung dienten ihm die Entdeckungen, die er in seiner Dynamik gemacht hatte. Die Mechanik besaß zu seiner Zeit keine zuverlässigen Methoden, die Bewegung der Körper zu berechnen, wenn diese aus einem ganzen System von Körpern bestehend vorgestellt werden müssen, sei es daß dabei die einzelnen Teilkörper untereinander durch biegsame Fäden, sei es daß sie durch unbiegsame Stäbe verbunden gedacht werden. Die Lösung dieser Aufgabe gelang d'Alembert dadurch, daß er die Gesetze der Dynamik auf diejenigen der Statik zurückführte. Er tat dies durch Einführung eines neuen Prinzips, des Prinzips des Gleichgewichts, wodurch die beiden anderen Prinzipien der Trägheit und Kräftezerlegung, deren sich die Mechanik bisher bedient hatte, wirksam ergänzt wurden. Dadurch läßt sich die Wirksamkeit der bewegenden Kräfte in einem System von Körpern zu einem beliebigen Zeitpunkt in zwei Teile zerlegen, in einen solchen, der dazu dient, die Bewegung, die es im vorangegangenen Moment hatte, zu vernichten, und in einen andern, der die Bewegung, die es wirklich hat, hervorbringt, und diese muß so beschaffen sein, daß die Teile des Körpers sie befolgen können, ohne einander zu stören. Dieses Prinzip ermöglicht es, alle Probleme der Dynamik in Gleichungen zu bringen. Ihre Auflösung wird dadurch ermöglicht, daß die Gesetze der Statik oder des Gleichgewichts bekannt sind. Auf diese Weise war d'Alembert in den Stand gesetzt, die Präzession der Tag- und Nachtgleichen neu zu berechnen.

Infolge der Neigung der Erdbachse zur Erdbahn schneidet die Äquatorebene die Ebene der Ekliptik. Die beiden Endpunkte der Schnittlinie sind die Frühlings- und Herbsttag- und nachtgleiche. Nun ergibt die Beobachtung, daß diese Schnittpunkte nicht konstant sind, sondern jährlich um ungefähr 50 Bogensekunden von Ost nach West zurückweichen oder, mit anderen Worten, in der Richtung nach demjenigen Sternbild des Tierkreises hin, das die Sonne scheinbar je-

weilen früher passiert, vorrücken, so daß nach 25 765 Jahren die Nachtgleichen wieder an demselben Punkte stattfinden. Dies Vorrücken der Äquinoktialpunkte rührt von einer Kreisbewegung her, welche die Erdschse, trotzdem sie im allgemeinen dieselbe Neigung zur Ekliptik beibehält, um die Pole der Ekliptik ausführt. Diese Kreisbewegung erfolgt nach der der Erdrotation entgegengesetzten Richtung und hat zur Folge, daß die Äquatorebene die Ekliptik stets etwas früher schneidet.

Es handelte sich nun darum, den Grund für diese Kreisbewegung der Erdschse zu entdecken und diese Bewegung zu berechnen. Das Resultat mußte sich in Übereinstimmung mit der beobachteten Tatsache der Präzession befinden. Newton führte die Erscheinung auf das Gravitationsgesetz zurück. Da nämlich die Erde keine regelmäßige Kugel, sondern ein an den Polen abgeplattetes und am Äquator mit einer Anschwellung versehenes, nicht ganz regelmäßiges Sphäroid ist, übt die Anziehungskraft der Sonne auf den Äquatorring einen solchen Einfluß aus, der dahin geht, Ekliptik und Äquatorebene zusammenfallen zu lassen. Die Rotation der Erdschse wirkt dieser Bewegung entgegen und die Resultante ist die schon erwähnte Richtungsänderung der Erdschse. In demselben Sinne, aber noch viel erheblicher, beeinflusst der Mond die Erde. Newton hatte noch nicht die mathematischen Mittel, um diese Aufgabe direkt zu lösen. Er suchte die Lösung auf einem Umwege, durch eine geniale Hypothese zu erreichen, beiläufig ein Beweis, daß auf mathematischem Gebiete Phantasie so gut nötig ist als auf dem der Poesie und Kunst. Allein d'Alembert wies nach, daß das Resultat, zu dem Newton gekommen war, nur scheinbar richtig sei, indem es zwar zufällig mit den Beobachtungen über die Präzession übereinstimme, in Wirklichkeit jedoch eine fehlerhafte Lösung darstelle.

Durch den Nachweis, den Newton von der Präzession zu geben sich bestrebt hatte, konnte das Gesetz der Gravitation selbst in Frage gestellt werden. d'Alembert ließ es sich deshalb sehr angelegen sein, die Rechnung Newtons zu verbessern und auf diese Weise das Gravitationsgesetz zu retten. Es stand für ihn hiebei vielmehr als bloß die Berechnung der

Präzeßion auf dem Spiele. Das Gesetz der Schwerkraft, von dem Comte später sagte, daß es vielleicht das Grundgesetz aller Erscheinungen sei, durfte um keinen Preis in Mißkredit kommen. Die von d'Alembert entdeckten neuen Rechnungsweisen, die Bewegungen von Körpern zu bestimmen, die durch eine beliebige Zahl von Kräften beeinflusst werden, reichten aus, die Aufgabe richtig zu lösen.

Bacon hatte zu Beobachtungen und Experimenten aufgemuntert und eine Philosophie des Empirismus begründet. Auch d'Alembert anerkannte die Bedeutung der Tatsachen; er sagte: „die Philosophie ist die Wissenschaft der Tatsachen oder diejenige der Hirngespinnste.“ Aber wie verschieden ist der Wert der Tatsachen im übrigen von beiden eingeschätzt! Der französische Positivismus unterscheidet sich vom englischen Empirismus in prinzipieller Weise. Comte erklärt, daß die Anhäufung von Tatsachen keinen wissenschaftlichen Wert besitze. Sie ist wohl ein Zeichen von Gelehrsamkeit, aber ohne Bedeutung für das, was er Wissenschaft nennt. Wer anders denkt, meint er, nimmt einen Steinbruch für ein Gebäude. Ja, es gibt nach Comte⁷⁾ nicht einmal eine wissenschaftliche Beobachtung, ohne daß irgend eine Theorie vorausgeht. Die Erkenntnis der Natur kann nicht auf rezeptive Weise erfolgen, sondern setzt eine aktive Tätigkeit des menschlichen Geistes voraus, die in der Aufstellung von Gesetzen ihren Höhepunkt erreicht, wobei die allgemeinen Gesetze die spezielleren wiederum an Bedeutung übertreffen.

d'Alemberts höchstes Interesse galt nicht den einzelnen Tatsachen, sondern den sie verbindenden Gesetzen in ihrer umfassendsten Gestalt. Er war zu sehr Philosoph, um stets ein guter Physiker zu sein.

IX. Kapitel.

Türgots Ansichten über die Methode der Wissenschaften und das Gesetz der drei Stadien.

Türgots¹⁾ Ansichten über die Methode verdienen alle Beachtung. Die Prinzipien der Wissenschaften, die sich nicht

von der Realität entfernen wollen, können nur Tatsachen sein, und diese können nur erkannt werden durch die Analyse unserer Empfindungen. Kann die Untersuchung der Umstände nicht mehr weiter getrieben werden, so sind wir notwendig an der Grenze unserer Nachforschungen angelangt. Wer nur die eine Seite eines Landes kennt, ist im ungewissen, ob es Insel oder Festland ist. In diesem Fall sind wir mit Beziehung auf die Objekte unserer Ideen, wenn wir nachzudenken anfangen und sehr häufig auch noch nach vielem Nachdenken.

Die Menschen haben anfänglich die Ursachen der Erscheinungen gesucht, ehe sie diese recht kannten, und da die wahren Ursachen, so nicht gefunden werden konnten, erfand man falsche. Allemal wenn es sich darum handelt, die Ursache zu einer Wirkung zu suchen, so kann man, wenn nur letztere bekannt ist, nur auf dem Wege der Hypothese ans Ziel gelangen. Man ist genötigt, eine Ursache zu ersinnen und dann verschiedene Hypothesen zu verifizieren. Aber wie soll diese Verifikation geschehen? Dies geschieht, indem man die Konsequenzen jeder Hypothese entwickelt und mit den Tatsachen vergleicht. Wenn alle Tatsachen, die man in Konsequenz der Hypothese vorausgesehen hat, sich in der Natur gerade so finden, wie man sie erwartet hatte, so ist diese Übereinstimmung, die nicht das Werk des Zufalls sein kann, die Verifikation. Erst durch die Anwendung der Mathematik auf die Physik hat man gelernt, von Hypothesen, die nichts anderes sind als Kombinationen darüber, was mit den nach bestimmten Gesetzen bewegten Körpern geschehen werde, auf Wirkungen zu schließen, die daraus hervorgehen müssen.

Durch tausend Irrtümer haben die Menschen gehen müssen, um zur Wahrheit zu gelangen. Die Hypothesen sind nicht schädlich; alle die, welche nicht wahr sind, zerstören sich selbst.

Was die physikalischen Hypothesen betrifft, so gibt es außer der Schwierigkeit, die Tatsachen genügend zu analysieren und dem entsprechende Hypothesen aufzustellen, noch eine weitere Quelle von Irrtümern, die in dem verführerischen

Reiz liegt, den die Analogien besitzen. Die Unwissenheit sieht überall Ähnlichkeit.

Nichts schien natürlicher, als anzunehmen, daß die physikalischen Wirkungen durch vernunftbegabte, unsichtbare, uns ähnliche Wesen hervorgebracht werden. Alles, was sich ereignete, ohne daß die Menschen dabei die Hand im Spiele hatten, hatte seinen Gott, dem die Furcht oder die Hoffnung alsbald einen Kultus weiheten.

Als die Philosophen kamen und die Verkehrtheit dieser Fabeln erkannten, ohne jedoch eine wahre Erklärung der natürlichen Ereignisse geben zu können, verfielen sie darauf, die Ursachen der Erscheinungen durch abstrakte Ausdrücke zu erklären, als da sind Wesenheiten und Vermögen (*essences et facultés*), Ausdrücke, die indessen nichts erklären und über die man philosophierte, als ob sie Wesen (*êtres*) wären, neue Gottheiten an Stelle der alten.

Erst spät, als man das mechanische Verhalten der Körper gegeneinander beobachten gelernt hatte, leitete man aus dieser Mechanik andere Hypothesen ab, die man mit Hilfe der Mathematik ausbildete und durch das Experiment verifizierte. Deshalb hat die Physik erst aufgehört zu schlechter Metaphysik zu degenerieren, als die Fortschritte in der Technik und in der Chemie die Kombinationen der Körper zu vermehren angeleitet hatten.

Während d'Alembert da, wo die Mathematik nicht auf die Physik angewendet werden konnte, sich nur ganz allgemein über die Wahrscheinlichkeitsrechnung verbreitet, die hier einzugreifen habe, sehen wir Türgot nach dem Vorbilde von Galilei und Newton die Methode der physikalischen Forschung beschreiben. Die Hypothesenbildung und das Experiment weiß er nach der wahren Bedeutung zu würdigen.

Türgots Erörterungen über die Methode der wissenschaftlichen Forschung sind uns aber vor allem deshalb wichtig, weil er ganz deutlich das Gesetz der drei Stadien aufzeigt, welche die Menschheit hierbei durchlaufen hat. Den Beginn macht das theologische Stadium, der Mensch denkt sich die wirkenden Ursachen nach seinem Bilde. Die Philosophen ver-

führen ähnlich, indem sie an Stelle der Götter ihre abstrakten Ideen setzten. Zulezt tritt die Wissenschaft ins exakte Stadium, seitdem man den Naturerscheinungen durch mechanische Erklärungen beizukommen sucht. Worauf aber vor allem Gewicht zu legen ist, diese Entwicklung ist eine gesetzmäßige, in der Natur des Menschen liegende. In dem Maße, als sich das Subjekt der Erkenntnis ändert, ändert sich auch ihr Objekt. Die Untersuchung über die subjektiven Bedingungen des Erkennens wird aber weder psychologisch geführt, wie bei Hume und zum Teil auch Mill, noch transzendental, an einem abstrakten Subjekt, sondern historisch-objektiv, ähnlich wie bei Hegel, kurz, wir haben die Methode des Positivismus vor uns.

B. Gegenstände der Erkenntnis.

I. Kapitel.

Einleitung.

In einem Abschnitt, den er Metaphysik nennt, behandelt d'Alembert die Frage nach unsrer Existenz und derjenigen der äußern Gegenstände. Es sind, wie man sieht, die beiden allgemeinsten Gebiete des Wissens, die Wissenschaft vom Menschen und diejenige von der Natur, die hier nach ihren erkenntnistheoretischen Voraussetzungen behandelt werden.

Die Ideen sind das Prinzip unsrer Kenntnisse, und diese Ideen haben selbst ihr Prinzip in unsern Sensationen. Dies ist, meint d'Alembert, eine Wahrheit, die uns die Erfahrung lehrt. Aber wie bringen unsre Sensationen unsre Ideen hervor? Dies ist die erste Frage, die sich der Philosoph stellen muß. Davon gerade handeln die Elemente der Philosophie. Die Entstehung unsrer Ideen gehört in die Metaphysik, sie ist einer ihrer hauptsächlichsten Gegenstände, während fast alle andern unlösbar und leichtfertig (*frivoles*) sind.

Wenn man diese Worte unseres Philosophen liest, könnte man auf den Gedanken kommen, bei ihm Anschauungen zu erwarten, wie sie sich bei Hume oder den modernen deutschen Positivisten finden. Unsre frühern Untersuchungen haben uns eines andern belehrt. Unter den Sensationen haben wir diejenigen Ideen zu verstehen, die wir durch die Sinne erhalten. Zu diesen Ideen dürfen wir aber nicht bloß die Empfindungen im heutigen Sinne zählen, sondern auch die Elemente der Ideen der sogenannten primären Qualitäten. Der so überaus vorsichtige und beinahe skeptische d'Alembert würde sonst nicht sagen, es sei eine Wahrheit, die wir erfahren, daß die Ideen

ihre Prinzip in unsern Sensationen haben. Denn wie sollte man die Entstehung sämtlicher Ideen aus den Empfindungen erfahren? Eine Behauptung, die zwar Hume durchführen wollte, daran er aber gescheitert ist. Wir wissen ferner, daß wir den Ausdruck Ideen nicht im Sinn von reproduzierten Empfindungen zu verstehen haben und darum nicht wohl durch den Terminus „Vorstellungen“ übersetzen können, sondern daß dem Begriff der Idee eine Beziehung auf Gegenständliches zukommt. Endlich ist „die Entstehung unsrer Ideen“ nicht ein psychologischer, sondern ein erkenntnistheoretischer Begriff. Nach d'Alembert ist darunter die analysierende und verbindende Tätigkeit des Verstandes zu verstehen, und zwar nicht des individuellen, sondern desjenigen der Menschheit bei der Begründung und Vervollkommenung der Wissenschaften. Überdies enthält die Ausführung dieses Programms mehr, als d'Alembert hier zu versprechen scheint; er behandelt nicht nur die Entstehung der erkenntnistheoretisch wichtigen Begriffe, sondern auch die Frage nach ihrer Gültigkeit.

II. Kapitel.

Unsere eigene Existenz.

Von unsrer eignen Existenz sagt d'Alembert, daß sie zu den ersten verstandesmäßigen („reflektierten“) Ideen gehöre, die wir bilden. Die zweite Erkenntnis, die wir unsern Sensationen verdanken, sei die Existenz der äußern Objekte. Das „Wir“, von dem d'Alembert hier redet, wird näher bezeichnet als das denkende Prinzip, das unsere Natur bildet und das von uns selbst nicht verschieden ist, wogegen unser eigener Körper von Anfang an zu den äußeren Objekten gehöre.

Daß die Erkenntnis unseres eignen Selbst die erste und evidenteste sei, ist eine Ansicht, die, seit Descartes sie zum erstenmal ausgesprochen, sich großer Beliebtheit erfreut und der auch Locke und d'Alembert beigetreten sind. Indessen müssen wir doch fragen, ob es sich denn auch so verhalte, wie es sich diese Männer vorstellen. Riehl und Störing

machen darauf aufmerksam, daß die Bewußtseinsvorgänge als solche nicht früher aufgefaßt werden können als die Gegenstände des Bewußtseins. Kiehl führt aus, daß die äußere Erfahrung an Unmittelbarkeit, Gewißheit und Wirklichkeit der innern nicht nachstehe. Störing¹⁾ geht noch weiter und beweist, daß die phänomenale Welt des Naturgeschehens sogar erkenntnistheoretisch unmittelbar gegeben sei als die Willenstätigkeit und das So-und-so-Beschaffensein unsrer Denktätigkeit.

Wird man aber nun nicht die Frage aufwerfen müssen, weshalb denn Descartes, Locke und d'Alembert sämtlich die Priorität der inneren Erfahrung vertreten haben? Denn wenn sie sich irrten, verdient doch der Umstand, daß sie sich alle in gleicher Weise irrten, eine Erklärung. Der vermeintliche Fehler — denn nur um einen solchen handelt es sich, wie wir sehen werden — rührt also offenbar davon her, daß sie unter dem Ich etwas anderes verstanden haben, als man meint, wenn man es als die innere Erfahrung der äußeren gegenüberstellt. Sie setzten das Ich den äußeren Körpern, zu denen auch der eigene gehört, gegenüber. Als äußere Körper bilden die so bezeichneten Objekte nicht einen räumlichen Gegensatz zum Ich, sonst müßte dieses selbst räumlich gedacht werden und den eigenen Körper mit umspannen, sondern sie stellen das Physische im Sinn des Nichtpsychischen dar. Eben deshalb kann man den hier obwaltenden Gegensatz auch nicht als den des Ichbewußtseins zu einer Außenwelt bezeichnen, die dann als das Nichtich zu gelten hätte; denn nach Störing z. B. haben wir den eigenen Leib auch auf höherer Entwicklungsstufe immer noch als eine Komponente des Ichbewußtseins aufzufassen.²⁾ Man wird uns entgegenhalten, daß die Gegenüberstellung vom Ich und den Körpern oder des Psychischen und Nichtpsychischen dann doch eben auf eins mit derjenigen von innerer und äußerer Erfahrung hinauslaufe. Aber dies scheint doch nur so. In diesen Dingen kann die Begriffsbestimmung nicht scharf genug sein, soll etwas Ersprießliches für die Erkenntnistheorie dabei herauskommen. Wenn ich der inneren die äußere Erfahrung entgegensetze, so

mag dabei zwar der naive Mensch annehmen, daß ich darunter den Gegensatz von Ich und „Dingen an sich“ meine, die unabhängig von meiner Existenz bestehen. Der erkenntnistheoretisch Geschulte dagegen wird einsehen, daß auch die äußere Erfahrung abhängig ist von einem, der sie erfährt, und daß darunter zunächst kein Ding an sich verstanden werden darf, ganz abgesehen davon, daß ja auch das Ich, das innere Erfahrung genannt wird, kein Ding an sich bedeuten kann. Wenn Descartes (gegen Natorps Auslegung), Locke und d'Alembert dem Ich äußere Objekte entgegenstellen, so meinen sie darunter etwas vom Psychischen als solchem Verschiedenes. So nennt d'Alembert das Ich das denkende Prinzip, das unsere Natur bilde. Ein solches Ich und ein ihm korrelativer Begriff von äußern Objekten im Sinn von etwas Nichtpsychischem können somit nicht als innere und äußere Erfahrung einander gegenübergestellt werden. Es ist nun aber auch leicht einzusehen, weshalb ein solches Ich eher erkannt werden kann, als die äußern Objekte, die ja nur erschlossen werden können, wie das selbst der kritische Realismus zugesteht.

Auch in einer historischen Besprechung ist es unumgänglich notwendig, nur solche Begriffe zu verwenden, die so bestimmt und abgeklärt sind, als es immer möglich ist. Dies muß selbst dann geschehen, wenn die Autoren gewisse Unterscheidungen noch nicht gemacht haben, die nach der gegenwärtigen Ansicht vorgenommen werden müssen. Ehe wir weitergehen, müssen wir uns deshalb über einige Begriffe verständigen, die in der vorliegenden Frage eine Rolle spielen.

Rickert³⁾ unterscheidet einen dreifachen Gegensatz des Subjekts zum Objekt: erstlich das psychophysische Subjekt als raumerfüllendes Ding mit einer darin befindlichen Seele, ihm entspricht als Objekt die räumliche Außenwelt. Zweitens das psychologische Subjekt oder das individuelle geistige Ich, und ihm steht als Objekt gegenüber jeder Körper mit Einschluß des eignen und jedes fremde, geistige Individuum. Hier darf aber nach Rickert der Begriff des Transzendenten keine Verwertung finden; denn die Körper und die fremden Ichs stellen nach dem zweiten Gegensatz

nichts Transzendentes gegenüber dem individuellen Ich vor. Das dritte Subjekt ist das Bewußtsein im Gegensatz zum Bewußtseinsinhalt. Von diesem Subjekt muß jede besondere Bestimmung ausgeschlossen werden, es ist nicht das Subjekt, das die Wahrnehmungen wahrnimmt, die Gefühle fühlt, den Willen will, sondern ein bloßer Grenzbegriff, der nach Ausschcheidung jeden Bewußtseinsinhaltes übrig bleibt, ein namenloses, allgemeines, unpersönliches Bewußtsein. Dieses ist das erkenntnistheoretische Subjekt. Als Objekt hat dem gegenüber alles zu gelten, was Bewußtseinsinhalt werden kann. Bloß von diesem dritten Gegensatz aus kann das Transzendente ein Problem sein.

Allein auch nach Rickerts eigener Ansicht kann die Frage, ob es etwas Transzendentes gibt, von hier aus nicht entschieden werden. Ja, der dritte Gegensatz des Subjekts zum Objekt ist so gefaßt, daß er die Existenz von etwas Transzendente verneinen muß. Nach Rickert gibt es jedoch ein Transzendentes, nur daß dieses nicht in einem transzendenten Sein, sondern in transzendenten Normen besteht. Zur Aufhellung des Transzendenzproblems scheinen deshalb diese drei Gegensätze des Subjekts zum Objekt nicht auszureichen.

W. Freytag betrachtet die Frage nach der Existenz und Erkennbarkeit der Außenwelt, die gewöhnlich lächerlich und zum mindesten unnütz zu sein scheint, nur als einen speziellen, wenn auch besonders anschaulichen und praktisch bedeutsamen Fall eines viel umfassenderen Problems, nämlich desjenigen der Transzendenz. Daß der Realismus trotz des Einleuchtenden, den dieser Standpunkt namentlich angesichts der Tatsache der Induktion und des kausalen Zusammenhangs der Erscheinungen hat, doch einen so hartnäckigen Kampf mit dem Antirealismus führen muß, rührt von einer besonderen Schwierigkeit her, und diese ist in einer allgemeinen Eigentümlichkeit des Denkens, in dem, was man Transzendenz nennt, enthalten. „Wie ist es möglich, daß die Vorstellung eines ist und etwas anderes meint?“¹⁾

Nachdem Freytag die Beweise für die Transzendenz des Denkens erbracht hat, geht er spezieller ein auf das besondere

Problem des Realismus oder der Existenz der Außenwelt. Ist einmal die Transzendenz bewiesen, so wird man sich der Erkenntnis nicht entziehen können, „daß eine so wichtige Eigenschaft des Denkens, wie die Transzendenz, doch auch einen entsprechenden Wert haben muß, um sich überhaupt entwickeln zu können, kurz daß auch ein Gegenstand für die Transzendenz des Denkens existieren muß, der durch Umfang und Bedeutung die so verwickelte Einrichtung des Denkens notwendig gemacht hat. Aus den psychischen Inhalten können wir das Denken nicht erklären, somit, wollen wir auf eine Erklärung nicht verzichten, müssen wir eine nichtpsychische, also die Außenwelt, zu Hilfe nehmen“.⁵⁾ Es erhebt sich aber dann die weitere Frage: Was heißt es, eine Außenwelt existiert, und was ist das für eine Außenwelt? Handelt es sich hierbei um ein logisches oder biologisches Problem?

Die erkenntnistheoretischen Standpunkte werden dann besonders mit Rücksicht auf die Begriffe Außenwelt und Transzendenz und ihr gegenseitiges Verhältnis charakterisiert. Das Wort Außenwelt bedeutet für Frentag das Physische; ihr steht die Innenwelt als Welt der Bewußtseinsinhalte des eignen und der fremden Ichs gegenüber. Transzendent heißt das, was im Denken, Urteilen nicht gegeben ist, was in allem Erkennen jenseits des Unbestreitbaren, Sicherem und einfach Vorgefundenen ist.

Die wichtigsten erkenntnistheoretischen Standpunkte ergeben sich nun, je nachdem die Erkenntnis das Gegebene gar nicht oder zum Teil oder vollständig überschreitet. Wo die Erkenntnis das Gegebene teilweise oder vollständig transzendiert, bedarf es keiner Außenwelt, sie kann aber gleichwohl angenommen werden. Vom Standpunkt, daß die Erkenntnis das Gegebene nicht transzendiere, wird die Frage nach der Existenz der Außenwelt ebenfalls, wenn auch in anderer Weise, verschieden beantwortet. Mit dem Gegebenen wird vielfach vermischt das Psychische und das, was Avenarius die Prinzipialkoordination (Ich und seine Umgebung) nennt. Auch hinsichtlich der Gleichheit oder Verschiedenheit von Innenwelt und Außenwelt sind verschiedene Fälle möglich,

nämlich Identität und numerische Verschiedenheit bei inhaltlicher völliger oder teilweiser Gleichheit und inhaltlicher Verschiedenheit.

Dieses Begriffsschema hat jedenfalls den Vorzug, klar und bestimmt zu sein. Es ist jedoch überaus schwierig, in diesen Dingen zu einer allgemein anwendbaren und doch völlig bestimmten Terminologie zu gelangen. Dies zeigt sich auch am Begriffe Außenwelt, wie Frentag ihn definiert. Wenn sie schon das Physische zu bedeuten hat, so ist dadurch doch noch nicht jede Zweideutigkeit ausgeschlossen. Nach Mach z. B. kann das Grün des Blattes sowohl als ein physikalisches Element als auch als eine Empfindung, ein psychisches Element aufgefaßt werden. So sagt dieser Positivist: „Ich sehe daher keinen Gegensatz von Psychischem und Physischem, sondern einfache Identität in bezug auf diese Elemente.“ *) Das Physische, als welches die Außenwelt bei Frentag gefaßt wird, ist also noch nicht eindeutig bestimmt; es kann etwas bedeuten, was das eine Mal als physisch, das andere Mal als psychisch betrachtet wird, ja sogar etwas, das Identität von beidem ist, und dann kann es auch das Nichtpsychische sein, also etwas, mag es nun sein, was es wolle, jedenfalls jegliches Psychische ausschließt, so wie d'Alembert die Existenz der Körper versteht. Auch die Bezeichnung Außenwelt ist derart, daß man oft nicht weiß, ob sie, abgesehen von ihrer erwähnten Definition, angewendet werden soll oder nicht. Die Bewußtseinsinhalte Grün usw. sind Weltelemente, sie sind das Wirkliche; dieses soll jedoch nicht als etwas aufgefaßt werden, das als Wirkung einer Außenwelt ins Bewußtsein hineinragt. Nur im Verhältnis zu dem eignen Körper sind jene Weltelemente eine „Außenwelt“. So kann man sogar von einer Außenwelt reden, die nicht transzendent ist. Daß der Korrelatbegriff des Ichs bei solch schwankender Bedeutung des Ausdrucks Außenwelt ebenfalls nicht feststehend ist, soll nur nebenher berührt werden.

Der allgemeinere und wichtigere Begriff im Verhältnis zur Außenwelt ist derjenige der Transzendenz. Von hier wird dem, was Außenwelt sein soll, überhaupt erst beizu-

kommen sein. Mit Freitag werden wir die verschiedenen Grade der Transzendenz festzustellen suchen. Es wird sich zeigen, daß der französische Positivismus unter anderen auch die Eigentümlichkeit besitzt, die Transzendenz des Denkens eine wichtige Rolle im Erkenntnisproblem spielen zu lassen, im entschiedensten Gegensatz zu Hume und den modernen Positivisten. Man wird fragen, wie das möglich sei und ob eine solche Anschauung überhaupt Anspruch auf die Bezeichnung Positivismus erheben dürfe? Wir werden diese Frage entschieden mit ja zu beantworten haben; denn es hat sich uns als Merkmal des französischen Positivismus herausgestellt, daß er davon ausgeht, daß uns in der Wahrnehmung auch räumliche und zeitliche Beziehungen gegeben sind, daß zu den Elementen, aus denen sich die Erkenntnis aufbaut, auch abstrakte Ideen gehören. Es sind mit andern Worten die apriorischen Formen des Anschauens und Denkens, die uns die Erkenntnis der Wirklichkeit vermitteln, soweit diese möglich ist. Von hier aus erhält auch das ganze Transzendenzproblem erst seine richtige Beleuchtung.

Doch ich greife der Darstellung vor. Positivistisch ist es, daß d'Allembert das Ich hinter der Außenwelt zurücktreten läßt, zu deren Besprechung wir nun übergehen.

III. Kapitel.

Die Existenz der Körper in der Einleitung zur Enzyklopädie.

Hat die Behandlung des Ichproblems, die ja bis in unsre Zeit hinein mit so vielen Unklarheiten und Mißverständnissen behaftet gewesen ist, bei unserm Philosophen nichts Neues zutage gefördert, so verhält es sich anders mit dem Problem der Außenwelt. Die Schwierigkeit, zu etwas Transzendenterem zu gelangen, war schon von Descartes und Locke empfunden worden. D'Allembert erwähnt, daß die Prüfung derjenigen Operation des Geistes, die darin bestehe, von unsern Sensationen zu äußern Objekten zu gelangen, offenbar der erste Schritt sei, den die Metaphysik zu tun habe. Wie stellt es die Seele an, um sich aus sich selbst herauszuschwingen und

sich so der Existenz dessen zu versichern, was nicht sie ist? Alle Menschen legen diesen ungeheuren Weg zurück, und alle tun es auf dieselbe Weise. Es genügt also, daß wir uns selbst studieren, um in uns selbst alle die Prinzipien zu finden, mit denen wir die große Frage nach der Existenz äußerer Gegenstände lösen können. Sie enthält in sich drei andere, die nicht verwechselt werden dürfen. 1. Wie schließen wir von unsern Sensationen auf die Existenz dieser Objekte? 2. Ist dieser Schluß beweiskräftig? 3. Wie gelangen wir dazu, durch dieselben Sensationen uns eine Idee von den Körpern und der Ausdehnung zu bilden? Die erste Frage behandelt die Genesis der Idee einer Außenwelt; die zweite prüft ihre Gültigkeit; die dritte Frage ist metaphysischer Art und soll von uns später besprochen werden, da die Begriffe von Raum, Zeit und Kausalität vorher behandelt werden müssen, wenn die Anschauungen d'Alemberts von uns richtig erfaßt werden sollen.

Wie entsteht die Idee der Existenz von Körpern? Nach der Einleitung in die Enzyklopädie sind es folgende Erscheinungen, die uns diese Idee eingeben: 1. die Vielfältigkeit (*multiplicité*) dieser Sensationen, worunter wohl z. B. die zahlreichen verschiedenen perspektivischen Bilder zu verstehen sind, die wir aufeinander beziehen; 2. die Übereinstimmung im Zeugnis dieser Sensationen, wobei — d'Alembert spricht sich leider nicht näher aus — man an das unter 1. Genannte denken mag; 3. die Nuancen, die wir dabei wahrnehmen; man kann auf die verschiedene Beleuchtung, auf die Veränderungen, welche die Zeit, die Einwirkung der Umgebung usw. hervorbringen, hinweisen; 4. die unfreiwilligen Affektionen, die sie in uns hervorrufen, verglichen mit der freien Willensbestimmung, mit der unsere verstandesmäßigen Ideen sich einstellen und die sich nur betätigen kann, wenn unsere Sensationen ihr ein Material darbieten. Alles das erzeugt in uns einen unüberwindlichen Hang, die Existenz der Objekte zu bejahen, auf die wir diese Sensationen als deren Ursache beziehen. D'Alembert erinnert daran, wie einige (die Kartesianer) diesen Hang als das Werk eines höhern Wesens

betrachtet haben. Und in der That, da wir keine Relation haben zwischen jeder Sensation und dem Object, das sie veranlaßt oder auf das wir sie beziehen, erscheint es ausgeschlossen, daß wir durch Schließen einen möglichen Übergang vom einen zum andern finden. Es gibt nur eine Art von Instinkt, der sicherer ist als die Vernunft selbst, wodurch wir zur Annahme von Körpern gelangen. Damit ist die zweite Frage, ob der Schluß auf die Existenz einer Außenwelt, den der naive Mensch macht, beweiskräftig sei, schon beantwortet. Ein solcher Schluß ist unmöglich, beweisen läßt sich die Existenz einer Außenwelt nicht; doch ist es ein Instinkt, der uns zu dieser Annahme treibt und dessen mächtiger Wirkung sich selbst die Skeptiker, wenn sie nicht gerade disputieren, nicht entziehen können.

Es ist von Interesse, mit diesen Ausführungen d'Alemberts Lockes Ansichten über die Existenz einer Außenwelt zu vergleichen. Locke¹⁾ will offenbar nur die Entstehung unsrer naiven Idee von einer Außenwelt beschreiben, wenn er sagt: It is therefore the actual receiving of ideas from without that gives us notice of the existence of other things and makes us know that something doth exist at that time without us which causes that idea in us, though perhaps we neither know nor consider how it does it. Ähnlich verhält es sich auch mit den andern drei Argumenten; sie alle betreffen nicht die Gültigkeit, sondern die Entstehung der Idee der Existenz von Außendingen. 1. Wo die Organe fehlen, gebricht es an den entsprechenden Ideen. Die Wahrnehmungen sind also durch äußere, unsere Sinne erregende Ursachen bewirkt; 2. Wahrnehmungsvorstellungen (ideas from actual sensation) unterscheiden sich von Erinnerungsvorstellungen dadurch, daß erstere sich uns aufzwingen; 3. Wahrnehmungsvorstellungen sind mit Lust und Unlust verbunden, ihre spätern Wiederholungen sind es oft nicht, während sie es immer sein müßten oder nie, wenn es nur Vorstellungen ohne sie veranlassende wirkliche Dinge gäbe (übrigens eine ganz irrige Annahme, da durch Übertragung auch Vorstellungen lust- oder unlustbetont werden können, die es zuvor nicht waren); 4. unsere Sinne

unterstützen einander; wenn ich schreibe, sehe ich das Papier sich verändern und einen andern zum Aussprechen solcher Laute bestimmen, wie ich es gewollt habe.

Doch Locke macht sich gleich Descartes den Einwand, unser ganzes Leben könnte ein bloßer Traum sein. Wichtig ist die Art und Weise, wie er diesen Einwand widerlegt. Unsere Sinne sind nicht für ein vollkommenes und klares Wissen eingerichtet, das allen Zweifels ledig ist, sondern sie sind den Bedürfnissen des Lebens angepasst. Unsere Gewißheit von dem Dasein der äußern Dinge genügt für die Erlangung des von ihnen kommenden Guten und für die Vermeidung des Übels. Das Wissen um das Dasein äußerer Dinge ist also weder intuitiv noch demonstrativ; doch soll es eine Gewißheit (assurance) sein, die den Namen Erkenntnis (knowledge) verdiene. In letzter Linie kommt also schon Locke zu demselben Resultat, wie später d'Alembert; wir müssen uns mit einer praktischen Gewißheit begnügen. Nur wird bei letzterem diese Einsicht klarer und unumwundener ausgesprochen. Dagegen finden sich im Nachweis der Entstehung der Idee äußerer Gegenstände Differenzen zwischen ihm und Locke, auf die wir noch zu sprechen kommen werden.

Vorerst wollen wir jedoch die entsprechenden Ansichten Humes zur Vergleichung heranziehen. Die scharfsinnigen Untersuchungen des schottischen Philosophen sind, obschon sie selbst zu einem sehr unbefriedigenden Resultate führen, gleichwohl sehr geeignet, die Schwierigkeiten aufzuhellen, die diese Materie bedrücken.

IV. Kapitel.

Humes Ansichten von der Existenz einer Außenwelt.

Im sechsten Abschnitt des zweiten Teils des Treatise wirft Hume die Frage nach der Herkunft der Idee der Existenz auf. Schon Locke hatte das Problem gekannt und in knappen, aber klaren Worten besprochen. Er sagt¹⁾: „Existence (and unity) are the other ideas that are suggested to the understanding by every object without and every

idea within. When ideas are in our minds, we consider them to be actually there as well as we consider things to be actually without us: which is, that they exist or have existence.“ Unverkennbar ist hier vom Gegensatz des Ichbewußtseins und der Vorstellung von Objekten die Rede. An beide Korrelatbegriffe soll sich die Idee der Existenz anschließen, indem sie von ihnen dem Verstande suggeriert werde. Was heißt nun hier suggeriert werden? Diese Frage sucht Hume aufzuhellen, indem er uns vor ein Dilemma stellt. Entweder müsse die Vorstellung der Existenz von einer besonderen Impression herrühren, die mit jeder Wahrnehmung oder jedem Objekt unseres Denkens verbunden wäre, oder sie müsse mit der Idee der Wahrnehmung oder des Objektes identisch sein. Ersteres ist aber falsch; denn die Existenz ist keine besondere Idee, die jede Impression und jede Idee begleitete. Es bleibt also nur die zweite Möglichkeit übrig. Die Sätze, einfach an ein Ding zu denken und an dasselbe als ein existierendes zu denken, sind nicht verschieden von einander. Wir mögen uns vorstellen, was wir wollen, so stellen wir es uns als existierend vor. Schon Locke gegenüber wird man jedoch fragen müssen, ob denn die Existenz von Wahrnehmungen und die Existenz von Dingen wirklich auf eine Linie zu stellen seien? Bei Hume freilich erledigt sich diese Frage von selbst dadurch, daß ihm Objekte und Ideen überhaupt ein und dasselbe sind. Dafür wird es dann bei ihm um so deutlicher, daß diese Objekte zunächst bloß gedachte sind, und es entsteht so die Frage, ob es nicht auch noch eine andere Art von Existenz geben könne, nämlich eine äußere Existenz? In der Tat gibt es eine solche Idee einer äußeren Existenz (*external existence*). Wie ist sie also entstanden? Hume beantwortet nun aber diese Frage hier nicht, sondern eine andere. Er fragt nämlich plötzlich, ob, da dem Geiste nichts gegenwärtig sei, als seine Perzeptionen oder seine Impressionen und Ideen (*perceptions* ist bei ihm die gemeinsame Bezeichnung für *impressions* und *ideas*), wir uns ein Ding denken können, das sich spezifisch (*specifically*) von Ideen und Impressionen unterscheide.

Dies sei unmöglich; höchstens können wir uns von äußeren Dingen, die spezifisch von unsern Perzeptionen oder Bewußtseinsvorgängen verschieden sein sollen, einen bloßen Verhältnissbegriff (a relative idea of them) bilden. Was wir allerdings unter dieser relativen Verschiedenheit zu denken haben, sagt uns Hume nicht.

Wenn also auch Hume erklärt, wir könnten uns keine Vorstellung einer äußeren Existenz machen, die absolut von unseren Bewußtseinsinhalten verschieden wäre, so geht er doch nicht so weit wie Berkeley, der die Idee von einer äußeren Existenz überhaupt für einen vollkommenen Widerspruch erklärte hatte. Letzterer meinte: „Was sind die vorhin erwähnten Objekte — Häuser, Berge, Flüsse — anderes als die sinnlich von uns wahrgenommenen Dinge, und was perzipieren wir anderes, als unsere eigenen Ideen oder Sinnesempfindungen? — und ist es nicht ein vollkommener Widerspruch, daß irgend eine solche oder irgend eine Verbindung derselben unwahrgenommen existiere.“ Hume billigte diese Art von Argumentation Berkleys offenbar nicht und sah in der Behauptung nichts Widerspruchsvolles, daß wir ein äußeres Sein denken, weil dadurch, daß wir es denken, es noch nicht zu einem bloß gedachten, bloß durch unser Denken existierenden gemacht wird, das nicht auch unabhängig von unserem Bewußtsein bestehen könnte.“) Die Idee einer äußeren Existenz ist ihm nichts, das sich selbst widerspricht; sie kann bloß keinen spezifisch verschiedenen Inhalt von unseren übrigen Ideen haben. Später ist allerdings Hume geneigt, daraus, daß der äußere Gegenstand sich von unserer Vorstellung, die wir von ihm haben, nicht spezifisch unterscheidet, den Schluß zu ziehen, daß er mit unserer Idee identisch sein müsse.

Die Frage, wie wir zu der Idee der äußeren Existenz gelangen, wird also von Hume an einem anderen Orte, nämlich im zweiten Abschnitt des vierten Teils seines Treatise, aufs neue zur Diskussion gestellt. Merkwürdigerweise formuliert er im Eingang die Frage so: „Welche Ursachen bestimmen uns, an die Existenz der Körper (existence of body) zu glauben?“ Wir können nicht umhin, die Fassung, die er

hierdurch dem Problem gibt, als einen Rückschritt hinter die frühere Unterscheidung zwischen Existenz überhaupt und äußerer Existenz zu bezeichnen. Denn die Existenz von Körpern braucht ja nichts von derjenigen von Objekten verschiedenes zu bedeuten. Die Existenz von Körpern kann auch bloß als etwas dem Bewußtsein Immanentes verstanden werden, und der Ausdruck „äußere Existenz“ wäre zum mindesten genauer gewesen. Diese Verwirrung reicht übrigens bis in unsere Gegenwart hinein, wo man beständig der Verwechslung des Begriffs von Objekten mit denjenigen von im Verhältnis zu jedem Bewußtsein transzendenten Objekten begegnet. Doch Hume hält nicht an diesem Ausdrucke fest, sondern gebraucht bald wieder den Terminus äußere Existenz.

Von dieser äußeren Existenz wird nun nachgewiesen, einmal was eigentlich darunter näher zu verstehen sei, und dann wird gezeigt, wie wir zur Bildung dieser Idee gelangen. Endlich geht Hume auch auf ihre erkenntnistheoretische Bedeutung ein.

Zunächst präzisiert Hume den Begriff der äußeren Existenz genauer und verbindet damit abermals eine Änderung seiner Terminologie. Der Begriff der äußeren Existenz ist nicht mehr der umfassende Begriff, sondern nur noch ein spezieller Fall. An seine Stelle treten zwei neue Begriffe, nämlich diejenigen der kontinuierlichen und der von Geist und Bewußtsein verschiedenen (distinct) Existenz. Diese beiden sind enge miteinander verknüpft, denn der zweite ist die Folge des ersten. Diese beiden Begriffe stammen nicht von den Sinnen. Die kontinuierliche Existenz der Objekte kann nicht durch die Sinne gegeben sein, da diese nicht beständig wirken und die unterbrochene Sinnestätigkeit einen Gegensatz zu der kontinuierlichen Existenz der Objekte bilden soll. Aber auch die Idee der verschiedenen Existenz wird uns weder durch die Natur der Impressionen, Bilder von äußeren und unabhängigen Dingen zu sein, zugeführt, noch durch ihre Beziehungen und ihre Lage. „Freilich ist das Papier, auf dem ich jetzt schreibe, außer

meiner Hand, der Tisch außer dem Papiere, die Wände des Zimmers außer dem Tische, und indem ich meine Augen gegen das Fenster richte, nehme ich einen großen Umfang von Feldern und Gebäuden außer meinem Zimmer wahr. Aus all dem könnte man schließen, daß kein anderes Vermögen erforderlich wäre als die Sinne, um uns von der äußeren Existenz der Körper zu überzeugen.“ Hier, wo man glaubt, Hume hätte endlich den richtigen Weg gefunden, der ihn zum Ziele führen könnte, schwenkt er ab. Von seinem Impressionismus aus ist er nicht imstande, weder die Vorstellung unseres eigenen Körpers noch die fremder Körper zu erklären. Weil Töne, Geschmäcke und Gerüche, ja auch Gesichtsempfindungen uns nicht unmittelbar als Dinge im Raum erscheinen, will Hume unter der verschiedenen Existenz nicht die äußere, sondern bloß die unabhängige Existenz verstanden wissen. Die äußere Existenz ist nun also mit einemmal zu einem Spezialfall der verschiedenen Existenz geworden und bei alle dem noch zu einem solchen, der von der Untersuchung ausgeschlossen werden soll. So willkürlich geht er mit dem Probleme um. Die Erörterung der Raumvorstellung hätte ihn auf die richtige Fährte gebracht, aber freilich seine Theorie verhinderte ihn daran, mit dem Raumbegriffe irgend etwas anfangen zu können. Deshalb soll er bei der Untersuchung der Existenz einer Außenwelt keine Rolle spielen dürfen.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei dieser seltsamen Argumentation des Humeschen Impressionismus. Er sieht sich nämlich genötigt, die Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten als ein Vorurteil zu bezeichnen. Zunächst wird behauptet, sie alle seien Impressionen, die sich als solche durch nichts unterscheiden. Im vierten Abschnitt des vierten Teils seines Treatise tritt er dann noch näher auf die Sache ein. Er sucht nachzuweisen, daß die primären Eigenschaften der Bewegung, Ausdehnung und Solidität, die Impressionen der sogenannten sekundären Eigenschaften voraussetzen. Besonders den Raum führt er auf eine Reihe von unteilbaren, einfachen, soliden und farbigen Punkten zurück. Wenn nun nach der gewöhnlichen Anschauung der

Philosophen die Farbe keine objektive Bedeutung hat, wie soll man sich dann den Raum erklären können? Die Vorstellung der Bewegung hängt von der Vorstellung der Ausdehnung ab, die Vorstellung der Ausdehnung von der Vorstellung der Solidität. Diese sämtlichen Vorstellungen kann man aber ohne eine richtige und grundlegende Vorstellung von einem Körper (a just and constituend idea of body) nicht bilden. Woraus soll sich dann aber letztere bilden, wenn man Farben, Töne, Hitze und Kälte vom Range „äußerer Existenzen“ ausschließt?

Nun bemerkt Hume, und gerade diese Betrachtung ist für uns besonders wichtig, daß man die Idee der Solidität von der Tastempfindung ableiten wolle. Er meint hier offenbar Locke und Berkleys Neue Theorie des Sehens. Aber diese Methode sei mehr populär als philosophisch. Denn die Tastempfindung sei etwas ganz anderes als Bewegung und Widerstand und folglich nichts, das dem bewegten und soliden Objekt ähnlich sei. Auch erhalte man die Vorstellung der Solidität auch da, wo gar keine Tastempfindung vorhanden sei, z. B. wenn zwei Steine einander drücken. Die Solidität oder Undurchdringlichkeit ist ihm nichts als die Unmöglichkeit der Vernichtung und setzt also die Vorstellung eines Objectes oder einer realen Existenz voraus.

Hume wollte nachweisen, daß die Ansicht, der zufolge die sekundären Qualitäten bloß subjektive Bedeutung haben und die objektiven Qualitäten voraussetzen, auf einem Zirkelschluß beruhe, und es entging ihm, daß der Zirkelschluß vielmehr von ihm gemacht wurde.

Geben wir zu, daß Locke in der Behandlung der Idee der Dichtigkeit nicht glücklich war, die er zu den primären Qualitäten zählt und dann doch als bloß durch die Tastempfindung gegeben bezeichnet, ohne sie, wie beim Raum und der Zeit, außerdem noch auf den Begriff der einfachen Modi und der Beziehungen zurückzuführen. Hume hat dem gegenüber das Verdienst, klar erkannt zu haben, daß der Begriff der Undurchdringlichkeit eine Beziehung ist, die der Verstand feststellt, und zwar zwischen mindestens zwei Körpern.

Er hat auch scharfsinnig nachgewiesen, daß die Tastempfindung als solche nicht objektiverer Natur ist als die übrigen sekundären Qualitäten, obschon er übersah, daß sie durch die enge Beziehung zur Raumanschauung allerdings objektive Bedeutung erlangt. Hume hat aber den durch nichts mehr zu forrigierenden Fehler gemacht, die Bedeutung der Raumanschauung für die Konstituierung des Begriffs eines Objektes oder Körpers völlig verkannt zu haben. Er meinte, durch die Behauptung, daß die primären Qualitäten für die Objekte mehr Bedeutung hätten als die sekundären, würden wir die Objekte, anstatt sie zu erklären, vielmehr vernichten, und sah nicht ein, daß seine Reduzierung der primären Qualitäten auf die sekundären in Wirklichkeit den Begriff eines Objekts vernichtete.

Wir kehren nunmehr wieder zu der Behandlung der Frage zurück, wie die Vorstellung einer kontinuierlichen und verschiedenen (d. h. vom Bewußtsein unabhängigen, nicht etwa einer äußern, nämlich räumlichen) Existenz entstehe. Von den Sinnen kommt sie nicht her, haben wir gesehen. Aber auch nicht von der Vernunft. Beweis dafür ist, daß der gemeine Mann (*the vulgar*) den Glauben an vom Geiste unabhängige Objekte nicht auf die Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten, die ihm alle eben nur Impressionen sind, begründet. Der Glaube an eine kontinuierliche und unabhängige Existenz kommt vielmehr von einer Verwechslung von Objekten und Vorstellungen her, und diese ist auf Rechnung der Einbildungskraft (*imagination*) zu setzen.

Nicht alle Impressionen bieten nun der Einbildungskraft zu einer solchen Betätigung Anlaß. Es gilt deshalb diejenigen ausfindig zu machen, die es tun. Dies sind aber nicht diejenigen, die durch ihre Unwillkürlichkeit (*involuntariness*) oder ihre größere Stärke und Heftigkeit sich auszeichnen, denn dies ist ja auch bei Schmerz und Vergnügen, Leidenschaften und Affekten der Fall, und doch legen wir ihnen niemals eine Existenz jenseits unsers Bewußtseins bei.

Diejenigen Impressionen, denen wir eine dauernde und unabhängige Existenz zuschreiben, zeichnen sich durch eine besondere Konstanz und Kohärenz aus.

Zunächst tritt Hume auf den Zusammenhang oder die Kohärenz ein, in der die Impressionen stehen müssen, um die Einbildungskraft zu veranlassen, die Idee der kontinuierlichen und unabhängigen Existenz zu bilden. „Es ist kaum ein Augenblick in meinem Leben, wo ich nicht Gelegenheit hätte, die kontinuierliche Existenz der Objekte vor- auszusetzen, um die Möglichkeit der Verbindung zwischen den vergangenen und gegenwärtigen Erscheinungen zu begreifen. . . . Hier werde ich natürlicherweise dahin gebracht, die Welt als etwas Reales und Dauerndes zu betrachten, das seine Existenz fortwährend behält, auch wenn es meiner Wahrnehmung nicht mehr gegenwärtig ist.“³⁾

Es scheint nun, daß dieser Schluß vom Zusammenhang der Erscheinungen auf ihre kontinuierliche Existenz ein Kausalschluß sei, da er, wie letzterer, von der Gewohnheit abgeleitet und durch die vergangene Erfahrung beherrscht wird. Eine Gewohnheit kann nicht anders als durch regelmäßige Sukzession dieser Wahrnehmungen (Perzeptionen) erworben werden. Ein Grad von Regelmäßigkeit in unsern Wahrnehmungen kann aber nie ein Grund für uns sein, auf einen größeren Grad von Regelmäßigkeit in einigen Objekten zu schließen, die nicht wahrgenommen werden. Da alle Schlüsse betreffend tatsächliche Gegenstände nur von der Gewohnheit herrühren und Gewohnheit nur auf wiederholten Wahrnehmungen beruhen kann, so kann die Ausdehnung von Gewohnheit und Vernunftkenntnis (gemeint ist der Kausalschluß) über die Wahrnehmungen hinaus nie die direkte und natürliche Wirkung der konstanten Wiederholung und des konstanten Zusammenhangs sein. Durch einen Kausalschluß können wir also nie zu einem über die Erfahrung hinaus liegenden Objekt gelangen.

Daß der Kausalschluß, der nur für das Gebiet der Erfahrung gilt, nicht über dasselbe hinaus angewendet werden

darf und deshalb ungeeignet ist, die Existenz von Dingen zu beweisen, die außerhalb des Bewußtseins sind und darum nicht der Erfahrung angehören, kann wohl nicht bestritten werden. Wenn Kant gleichwohl von der Erfahrung auf ein Ding an sich geschlossen hat, so befand er sich, wenn es ein Kausalschluß sein sollte, offenbar im Widerspruch mit sich selbst.

Eingehender als mit der Kohärenz der Impressionen beschäftigt sich Hume mit ihrer Konstanz. Wir erhalten die Vorstellung der Identität eines Objektes dadurch, daß wir unsre Gedanken eine Zeitlang kontinuierlich auf ein Objekt richten. Wir bemühen uns nicht, ein neues Bild oder eine neue Idee von demselben hervorzubringen, da die Ähnlichkeit der Impressionen vom einen Augenblick zum andern so groß ist, daß die Fähigkeiten des Geistes ausruhen können. Wir nehmen dabei an, der Wechsel liege allein in der Zeit, und schließen von den ähnlichen und in ihrer Unterbrechung von uns nicht bemerkten Perzeptionen auf eine unveränderliche und ununterbrochene Existenz, auf ein im Wechsel der Zeit identisches Ding. Aber auch denjenigen Impressionen, die durch viele Intervalle in ihren Erscheinungen getrennt sind, schreiben wir eine vollkommene numerische Identität zu, indem wir dabei die andere der wesentlichen Eigenschaften der Identität, die Ununterbrochenheit, nicht in Betracht ziehen. Ist hier auch keine so große Ähnlichkeit der durch beträchtliche Intervalle getrennten Impressionen mehr vorhanden, meint Hume, so sei doch der Akt des Geistes hier demjenigen ähnlich, mit dem wir ein Objekt eine Zeitlang nacheinander betrachten. Beide Ähnlichkeiten verwechseln wir dann und nehmen identische Objekte auch im zweiten Falle an.

Nun können wir aber nicht umhin, uns in diesem zweiten Fall die Unterbrechung der Vorstellungen einzugestehen und sind in einiger Verlegenheit, sie mit der Identität derselben in Übereinstimmung zu bringen. Hume macht hier auf einen Umstand aufmerksam, der zur Erklärung dieser Erscheinungen nötig ist. Der gemeine Mann nimmt nie eine doppelte Existenz von Vorstellung und Objekt an, sondern er glaubt, die Objekte durch seine Augen und Ohren zu emp-

fangen. Diese von feiner psychologischer Beobachtung zeugende Einsicht verbindet indessen Hume mit einem verhängnisvollen Mißgriff. Er nimmt sich die Freiheit, fortan ohne Unterschied auch nur von einer einzigen Existenz zu reden, die, wie er naiv bemerkt, „ich ohne Unterschied Objekt oder Perzeption nennen werde, je nachdem ich es zu meinem Zweck für gut befinde.“ Und nun erleben wir das Schauspiel, daß er beide Begriffe, denjenigen des Objektes und denjenigen der Perzeption, wie es ihm gerade paßt, für einander einsetzt. Auf dieser heillosen Konfusion beruhen alle seine Ausführungen über die Entstehung der Idee der kontinuierlichen und verschiedenen Existenz. Die ähnlichen, aber unterbrochenen Impressionen nehmen wir deshalb für identische Objekte, weil man ja getrost Objekt statt Impression sagen kann, wenn es einem paßt, wie auch umgekehrt. Zunächst macht Hume allerdings einen meisterhaften Gebrauch von jener Beobachtung, daß die Begriffe Impression und Objekt beliebig für einander eintreten können. Weil der gemeine Mann seine Perzeptionen für Objekte hält, hält er sie trotz der Unterbrechungen für identisch. Hume vergißt aber dabei, die nähern Umstände in Betracht zu ziehen. Wenn der naive Mensch seine Perzeptionen für Objekte hält, so geschieht dies, weil der Inhalt seiner Perzeptionen, das Gegenständliche daran, ihm ähnlich erscheint und seine Einbildungskraft dann daraus eine Gleichheit, endlich aus der Gleichheit eine numerische Identität macht. Eben diese numerische Identität des Inhalts seiner Perzeptionen nennt er Objekt. Sobald ihm seine Perzeptionen einmal zum Bewußtsein kommen — etwa dann, wenn er die Gegenstände bald klein, bald groß sieht — ist er aber auch ganz im Klaren, daß Perzeptionen und Objekte etwas Verschiedenes sind. Nun würde Hume geltend machen, daß dagegen der Erkenntnistheoretiker beide für identisch halten müsse. Aber eben diese Betrachtungsweise Humes ist unzutreffend. Er selbst unterscheidet, wie wir eben sahen, den Akt des Perzipierens von dem Inhalt der Perzeptionen. Diese Unterscheidung hätte er hier wohl im Auge behalten sollen, dann hätte er nicht behaupten wollen, daß der in verschiedenen

ähnlichen Perceptionen für identisch gehaltene Gegenstand oder das Object gleichbedeutend sei mit der Perception. Der Satz Humes ist deshalb anzufechten, in dem er sagt: „The supposition of the continu'd existence of sensible objects or perceptions involves no contradictions. We may easily indulge our inclination to that supposition.“

Doch wir sind noch nicht am Ende seiner Beweisführung angelangt. Wir haben nur gesehen, wie es zu einer *Er d i c t u n g* einer kontinuierlichen Existenz kommt. Wir müssen auch noch Rechenschaft ablegen, wie der starke Glaube daran zu erklären sei. Hume hat bei der Behandlung der Kausalität dargetan, daß der Glaube im allgemeinen in nichts anderem besteht als in der Lebhaftigkeit einer Idee, und daß eine Idee diese Lebhaftigkeit durch ihre Beziehung zu einer gegenwärtigen Impression erlangt. Durch diese Beziehung erhält unser Geist die Neigung, von der Impression auf die Idee überzugehen, und die Lebhaftigkeit der Impression fließt bei einem leichten Übergang auch auf die Idee über. Wir haben nun eine große Menge von einander ähnlichen Perceptionen, die oft nach langen Unterbrechungen wiederkommen. Diese geben uns auf schon erklärte Weise die Neigung, ihnen Identität anzudichten und da uns die verschiedenen ähnlichen Impressionen im Gedächtnis mit annähernd derselben Stärke wiedergegeben werden, die sie ursprünglich hatten, entsteht der Glaube an diese Identität. An Künsteleien fehlt es also hier nicht, wie man daraus ersieht, daß die ähnlichen Perceptionen eigentlich Ideen, d. h. reproduzierte Impressionen sind. Hume nennt sie zuerst Perceptionen, dann macht er sie, weil sie Gedächtnisvorgänge seien, geradezu zu Impressionen. Nur durch solche Inkonssequenzen kann er seine Theorie vom Glauben hier zur Anwendung bringen.

Hume fragt nun, ob die Idee einer kontinuierlichen Existenz erkenntnistheoretisch gültig sei. Er verneint diese Frage. Grund dazu sind für ihn die Doppelbilder, denen wir doch nicht zugleich kontinuierliche Existenz zuschreiben werden; ferner die Abhängigkeit aller unserer Vorstellungen von unsern Organen; er rechnet aber ferner unter diese Gründe die

Verschiedenheit der Größe und der Gestalt bei zu- und abnehmender Entfernung und den Wechsel in den Farben.

Und was für die kontinuierliche Existenz ungültig ist, das ist es auch für die unabhängige und verschiedene Existenz.

Nun aber greifen die Philosophen in den Prozeß der Bildung der Ideen von einer Außenwelt ein. Bisher war es nur die gewöhnliche Meinung (*the common opinion, the vulgar*), auf die Hume Rücksicht genommen. Die Philosophen aber nehmen eine doppelte Existenz von Perceptionen einerseits und Objecten anderseits an. Den Perceptionen schreiben sie die Unterbrochenheit, das Verschwinden und die Verschiedenheit (als Folge der bloßen Ähnlichkeit) zu, den Objecten die kontinuierliche Existenz.

Hier findet sich ebenfalls ein Widerspruch in Humes Ansichten. Entweder ist die verschiedene Existenz die vom Bewußtsein unabhängige, dann ist sie eine selbstverständliche Konsequenz der kontinuierlichen Existenz, und es braucht keine Philosophen, um diese Konsequenz zu ziehen; oder dann ist die verschiedene Existenz nunmehr etwas anderes als bisher. Es findet also ein abermaliger Wechsel in der Terminologie statt; die verschiedene Existenz bedeutet dann, daß nicht bloß das Object unabhängig von der Perception ist, sondern daß beide überhaupt dem Wesen, der Art nach verschieden sind.

Aber diese philosophische Hypothese ist nach Hume nur ein Palliativmittel, das übrigens zu den Schwierigkeiten der naiven Anschauung noch neue hinzubringt. Es wird nämlich von der Existenz der Vorstellungen auf die Existenz der Objecte geschlossen. Doch dieser Kausalschluß gilt hier so wenig wie bei der Kohärenz. Aber nicht nur die Vernunft, sondern auch die Einbildungskraft steht mit der Annahme von einer andern Existenz (das ist die neue Bedeutung der verschiedenen Existenz) im Widerspruch. Von der naiven Annahme, daß unsre Perceptionen die einzigen Objecte seien, sind wir ausgegangen und dann dazu gelangt, zu glauben, daß sie, auch unwahrgenommen, gleichwohl fortfahren, wirklich zu sein. Obschon diese Meinung falsch ist, bemerkt Hume, so ist sie doch natürlich. Nun aber kommen die Philosophen, verwerfen

zwar die Unabhängigkeit und Kontinuierlichkeit der sinnlichen Perzeptionen, stellen dagegen die Behauptung von einer doppelten Existenz von Objekt und Perzeption auf, und doch ruht diese philosophische Ansicht ganz und gar auf der vulgären, daß es nur eine einzige Existenz von Objekt und Perzeption gebe.

Die philosophische Hypothese von der doppelten Existenz ist jedoch, trotzdem sie weder durch die Vernunft, noch durch die Einbildungskraft begründet ist, etwas, was beiden abwechselnd ein wenig gerecht werden möchte. Solange wir uns von unserm Instinkte leiten lassen, nehmen wir an, daß unsre ähnlichen Perzeptionen kontinuierlich, identisch und unabhängig sind. Sobald die Vernunft jedoch zu ihrem Rechte kommt, sehen wir ihre Abhängigkeit und Unterbrechung ein. Wir sind aber auch von keinem von beiden völlig überzeugt. Wären wir völlig gewiß, daß unsre ähnlichen Perzeptionen kontinuierlich, identisch und unabhängig wären, so würden wir niemals auf die Meinung einer doppelten Existenz verfallen. Wären wir dagegen überzeugt, daß unsre ähnlichen Perzeptionen abhängig, unterbrochen und verschieden wären, so würden wir ebenfalls kein Verlangen nach jener philosophischen Theorie von der doppelten Existenz tragen. Diese paßt uns nur darum so gut, weil sie zwischen Instinkt (Einbildungskraft) und Vernunft vermittelt und uns erlaubt, immer wieder vom einen zum andern überzugehen.

Der skeptische Zweifel ist deshalb eine unheilbare Krankheit. So oft wir tiefer nachdenken, werden wir an dem irre, was Einbildungskraft (Hume gebraucht nun dafür plötzlich wieder den Ausdruck Sinne) und Vernunft uns über eine Außenwelt lehren. Sorglosigkeit und Unaufmerksamkeit lassen uns jedoch immer wieder aufs neue an das Dasein einer innern und äußern Welt glauben. Auf einmal tritt nun also die äußere Existenz, und zwar in Gestalt einer äußern Welt, wieder auf, die einer innern gegenübersteht. Wirklich, Hume macht es seinen Lesern nicht leicht. Soll diese letzte Äußerung im Einklang mit dem Vorangegangenen stehen, so kann darunter nur die kontinuierliche und unabhängige Existenz von Vor-

stellungen gemeint sein, die dem, was wir unsre Gedanken nennen, gegenüberstehen.

Die Ansicht Humes von der Existenz einer Außenwelt ist also folgende. Die Vernunft kann die Verwechslung der aufeinander folgenden, numerisch verschiedenen Impressionen mit ihrer völligen Identität, die die Einbildungskraft fortwährend begeht, nicht zu Recht bestehend anerkennen. Sie verharret im völligen Skeptizismus, wonach es bloß einzelne Impressionen gibt. Die Natur stellt es jedoch nicht in unser Belieben, ob wir dem Zweifel der Vernunft folgen wollen oder nicht. Vielmehr zwingt uns die Einbildungskraft und ihr übermächtiger Instinkt, immer wieder an die Existenz von „Körpern“ zu glauben. Darunter haben wir uns die kontinuierliche und unabhängige Existenz von Perceptionen zu denken, die in Wirklichkeit nur ähnlich sind. Da wir jedoch unsre Perceptionen instinktiv für Objekte halten, glauben wir immer wieder an die kontinuierliche und unabhängige Existenz. Es sind also die bei J. St. Mill auftretenden permanenten Möglichkeiten der Empfindung. Es ist eine Außenwelt und doch wieder keine, eine bloß mögliche Welt und doch wieder mehr, eine permanente Möglichkeit der Empfindung. Erst die Philosophen stipulieren mit ihrer verschiedenen oder doppelten Existenz von Perceptionen einerseits und Objekten anderseits eine wirkliche Außenwelt.

Die kontinuierliche und die unabhängige Existenz haben aber die Eigentümlichkeit, daß sie eine Welt darstellen, in der es keine Objekte gibt. Darin ist sie, und das wird von Hume sowohl wie den modernen Positivisten übersehen, von der Welt des gemeinen Mannes verschieden; denn dieser glaubt nicht in einer Wirklichkeit, bestehend aus Empfindungen oder Vereinigungen von Empfindungen, sondern von Gegenständen zu leben. Die Empfindung ist ein Produkt der isolierenden Abstraktion, des reflektierenden Denkens.

Daher hat diese Welt der Positivisten etwas Geistesstisches, und dies um so mehr, als man zwar auch in ihr der Außenwelt eine Innenwelt, den Sachen die Gedanken gegen-

überstellen kann, aber doch nur so, daß man, wie man kein eigentliches Objekt hat, auch kein wirkliches Subjekt antrifft; denn das Subjekt des Positivist^{en}) ist, wie man schon bei Hume, aber auch bei Avenarius und Mach sieht, nicht bloß das erkenntnistheoretische Subjekt Rickerts, das keinen weiteren Inhalt hat als die Beziehung der Gegenstände auf ein Bewußtsein, sondern es ist ein Subjekt mit einem teilweise individuellen Inhalt, dem aber doch wieder das Persönliche und Individuelle abgesprochen wird. Wo das Subjekt nichts anderes ist als a heap or collection of different perceptions, da können sich die einzelnen Perzeptionen oder Bewußtseinsinhalte auch vom übrigen Haufen lostrennen, die Individualität kann ganz verschwinden.⁹⁾ Wie aber unter dem Namen der Perzeption die Lostrennung (separation) vom Geiste leicht zu erklären ist, so macht die Bezeichnung Objekt, die man derselben ebenfalls geben kann, daß die Wiedervereinigung (conjunction) mit dem Geiste auch keine Schwierigkeiten bereiten kann. Das ist aber doch sicherlich eine phantastische Welt, in der es auf diese Weise zugeht! Eben darum kann ich auch Kiehl unmöglich beistimmen, wenn er Humes Positivismus bloß als einen kritischen bezeichnet. Allerdings sagt der schottische Philosoph: „Wir mögen wohl fragen, welche Gründe veranlassen uns, an die Existenz der Körper zu glauben, vergebens aber werden wir fragen, ob es Körper gibt oder nicht. Dies ist ein Punkt, den wir bei allen unseren Überlegungen als feststehend voraussetzen müssen.“ Es sind aber eben doch nur solche „Körper“, die sich von unseren übrigen Perzeptionen trennen und sich auch wieder mit ihnen vereinigen, Körper im Sinn der gewöhnlichen positivistischen Doktrin, nämlich Vereinigungen von Empfindungen.

Anders stellt Hume die Sache in seinem Inquiry (section XII, part I) dar. Die Menschen werden durch einen natürlichen Instinkt oder eine Voreingenommenheit dazu gebracht, ihren Sinnen Glauben zu schenken. Sie tun das, noch ehe sie ihre Vernunft gebrauchen. Wir nehmen so ein äußeres Universum an, das nicht von unserer Perzeption abhängig ist, sondern existieren würde, auch wenn wir und

jedes fühlende Wesen abwesend oder vernichtet wäre. Wenn wir diesem blinden und mächtigen Naturinstinkt folgen, nehmen wir an, daß schon die bloßen durch die Sinne vorgestellten Bilder die äußeren Objekte seien, und haben nie einen Zweifel, es könnte das eine nur die Vorstellung des anderen sein. Eben dieser Tisch, dessen Weiß wir sehen und dessen Härte wir fühlen, existiert, wie wir glauben, unabhängig von unserer Perzeption und ist etwas außerhalb dem Geiste, welcher es wahrnimmt. Hume meint, unmittelbar wahrnimmt, ohne Vermittlung der Sinne. So denkt es die naive Anschauung. Diese neue Darstellung im Inquiry weicht erheblich von der früheren ab. Im Treatise hatte Hume behauptet, daß die Sinne uns nicht die Vorstellung von etwas geben können, das von ihnen unabhängig sei. Im Inquiry dagegen sollen die Sinne eben diese Vorstellung uns zuführen. Nun könnte man allerdings geltend machen, daß Hume, nachdem er die Einbildungskraft zuerst den Sinnen gegenübergestellt, später beide wieder als einerlei behandelt habe. Es scheint also möglich, daß Hume im Inquiry, wo er eine abgeklärte Darstellung gibt, alles das den Sinnen zuschreibt, was er früher umständlich von der Einbildungskraft ableitete. Allein diese Annahme wird dadurch völlig ausgeschlossen, daß das äußere Universum, von dem er im Inquiry redet, gleich von Anfang als etwa bezeichnet wird, was von der Perzeption irgend eines fühlenden Wesens unabhängig sei. Es ist eine Außenwelt im streng transzendenten und nichtpsychischen Sinne, die Hume hier als das Objekt des naiven Menschen uns vorführt. Im Treatise dagegen wurde ein willkürliches Spiel mit den beiden Begriffen Objekt und Perzeption getrieben. Das Resultat war dann der Glaube an nicht perzipierte Perzeptionen; denn dies und nicht eine Außenwelt haben wir uns unter der kontinuierlichen und unabhängigen Existenz zu denken. Erst der Philosoph half aus der Verlegenheit durch die Annahme einer neuen Art von Objekten, die nicht Vorstellungen sind und die direkt dem Geiste nie gegenwärtig sein können. Erst er stellte den Begriff einer transzendenten Außenwelt auf, die nicht nur etwas von der augen-

blicklichen Perception verschiedenes, sondern etwas von jeder Perception verschiedenes (*distinct*) ist.

Wir können also schon jetzt urtheilen, daß Hume jene eigenartige Ansicht, die den Anstoß zu dem späteren englischen und deutschen Positivismus gegeben hat, im *Inquiry* fallen ließ und nicht mehr behauptete, daß der naive Mensch seine Perceptionen für seine einzigen Objekte halte, sondern anerkannte, daß er von Perceptionen zunächst gar nichts wisse und unmittelbar eine transzendente nichtpsychische Außenwelt wahrzunehmen glaube.

Noch deutlicher wird der Abstand zwischen *Treatise* und *Inquiry* durch Humes weitere Ausführungen. Die vorhin beschriebene allgemeine und ursprüngliche Meinung aller Menschen wird durch die einfache Philosophie umgestürzt. Im Unterschied vom *Treatise* ist dies jedoch eine Philosophie des naiven Menschen selbst, nicht eine Philosophie der Philosophen. Denn diese Ansicht besteht lediglich darin, daß wir bemerken, daß der Tisch, den wir sehen, kleiner wird, je mehr wir uns von ihm entfernen. Der wirkliche Tisch, der unabhängig von uns besteht, kann jedoch keine Veränderung erleiden. Wir sehen also ein, daß das, was kleiner wurde, nur das Bild dieses Tisches war, das durch den Kanal der Sinne dem Geiste zugeführt wurde. Dieses einzusehen sind die Gebote der Vernunft, denen sich kein denkender Mensch entziehen kann; zugleich ist es aber auch die Evidenz unserer Sinne. Damit steht dann aber im Widerspruch, daß diese Annahme sofort wieder ein philosophisches System genannt wird, das durch Gründe, ja auch nur durch einen Schein von solchen zu rechtfertigen alles Vermögen der menschlichen Fähigkeit übersteige. Denn wie könne man beweisen, daß die Perceptionen unseres Geistes durch äußere, völlig vom Geist verschiedene Objekte verursacht werden müssen, daß sie weder von der Tätigkeit des Geistes selbst noch von den Eingebungen (*suggestions*) eines unsichtbaren und unbekannten Geistes (*spirit*) noch von einer uns noch mehr unbekannten Ursache herrühren? Auch könne nichts schwieriger zu erklären sein, als die Art und Weise, auf welche die Körper auf den Geist einwirken müßten, um ein Bild ihrer selbst einer Substanz von

ganz entgegengesetzter Natur zuzuführen. Dieses Problem ist der Art, daß es allein durch Erfahrung gelöst werden könnte. Allein die Erfahrung kann uns nie über Dinge (gemeint sind transzendente Dinge) belehren. Der Vernunft gehorchend, sind wir unserem natürlichen Instinkt untreu geworden, daß wir die äußeren Objekte unmittelbar wahrnehmen können. Und doch kann diese Vernunft uns auch nicht befriedigen.

Hier finden wir die Wurzel des Empiriokritizismus von Avenarius, der, wie Hume, die Introjektion der Perzeption neben dem Objekt als ungültig betrachtet und sie als eine Ansicht behandelt, die weder dem naiven noch dem wissenschaftlichen Standpunkt gerecht werde. Denn das ist der Unterschied zwischen Treatise und Inquiry, daß dort die Philosophen den Begriff eines von der Perzeption verschiedenen **Objektes** einführen, hier die Philosophie des gewöhnlichen überlegenden Menschen zwischen Objekt und Geist als Vermittlung die **Perzeption** einschleibt.

Zum Schluß führt Hume noch einen weiteren Grund an, der diese Skepsis in uns zu bestärken geeignet sei. Wenn die sekundären Qualitäten deshalb nur im Geiste sein können, weil sie von den Sinnen perzipiert werden, so muß man dasselbe auch von den primären, also der Ausdehnung sagen. Dieser Schlußfolgerung wäre, meint er, nur dann zu entgegen, wenn sich behaupten ließe, daß die Ideen der primären Qualitäten durch Abstraktion erlangt werden, was jedoch unverständlich und absurd wäre. Eine Ausdehnung, die weder sichtbar noch tastbar wäre, müßte unbegreiflich sein; eine sichtbare und tastbare Ausdehnung wiederum müßte auch die übrigen sinnlichen Eigenschaften besitzen und deshalb ebenso nur im Geiste sein wie diese.

Hume hat im Inquiry die Geschichte der Entstehung unserer Ideen von einer Außenwelt in ihren ersten Anfängen richtig dargestellt. Wir beginnen mit der Ansicht, daß die absoluten Gegenstände uns unmittelbar gegeben seien. Aus der Relativität unserer Bilder von ihnen schließen

wir jedoch, daß uns die Gegenstände nicht unmittelbar gegeben sein können, sondern nur unsere Perzeptionen von ihnen. Aber nun entsteht ein neues Problem. Nachdem wir die unmittelbaren Gegenstände einmal verloren, finden wir den Weg nicht mehr zu ihnen zurück. Weder Vernunft noch Erfahrung kann nach Hume da helfen. Der Instinkt, der uns zu den absoluten Gegenständen führte, ist einmal von der Vernunft angefressen. Er hat nicht mehr die ursprüngliche Kraft. Und dann will er uns ja zum Glauben an absolute Gegenstände bringen, eine Idee, von der es heißt, daß kein Mensch, der reflektiere, sie behaupten könne. Während also der *Treatise* positivistisch genannt werden kann, ist der *Inquiry* einfach skeptisch. Trotz aller Versicherungen, es nur in gemäßigter Weise zu sein, wird sich niemand von einem solchen Instinkte mehr leiten lassen wollen, wie er ihn hier beschreibt. Hatten wir im *Tratise* doch wenigstens noch einen Schein von Gegenständen, mochten sie auch nur kontinuierliche und unabhängige Perzeptionen sein, so bringt es der *Inquiry* nicht einmal dazu. Wir kommen über die Impressionen und die davon abgeleiteten Ideen gar nicht mehr hinaus. Dann freilich, meint Hume, wäre dies möglich, wenn die Idee der Ausdehnung nicht sinnlichen Ursprungs, sondern durch Abstraktion (*attained by Abstraction*) erlangt wäre. Aber dies kann nicht sein, denn eine weder sichtbare noch tastbare Ausdehnung wäre etwas Unbegreifliches. Hier zeigt sich, daß der Impressionismus nicht imstande ist, uns eine Erklärung der Wirklichkeit zu geben. Ohne etwas Apriorisches können wir nicht auskommen. Die reine Erfahrung ist nicht durchführbar. Sie *ad absurdum* geführt zu haben, ist das große Verdienst Humes.

Ich kann also Thomson nicht beistimmen, wenn er den *Inquiry* dem *Tratise* vorzieht. Hat jener auch eine richtige Auffassung von der ersten Genesis der in Frage stehenden Anschauungen, so endet er eben schließlich im reinen Skeptizismus. Die Darstellung im *Treatise* hat doch wenigstens historisch ungeheure Bedeutung für den englischen und deutschen Positivismus erlangt.

V. Kapitel.

**Die Beziehungen des Humeschen Positivismus und
Skeptizismus zu Berkeleys Idealismus.
Kritik Berkeleys durch Türgot.**

Die Humeschen Anschauungen über die Existenz einer Außenwelt beruhen in der Hauptsache auf Berkeleys Idealismus. Die Beziehungen, die zwischen beiden Systemen bestehen, lassen sich indessen besser feststellen, wenn wir den Ausgangspunkt bei den verhältnismäßig einfachen Gedanken des irischen Bischofs nehmen und damit die weit verwickelteren, uns jetzt aber bekannten Anschauungen Humes vergleichen. Dazu kommt noch, daß die Einwirkungen Berkeleys auf die Entstehung des französischen Positivismus unmittelbarer zu verfolgen sind, als dies mit denjenigen Humes der Fall ist, dessen Treatise gar nicht beachtet wurde, dessen Inquiry aber erst 1748 erschienen war. Auch widmete Türgot in zwei Briefen aus dem Jahre 1750 Berkeleys System eine eingehende Kritik.¹⁾

Berkeley geht von einer Erörterung der Idee der Existenz aus. Aus dem bloßen Begriff der Existenz will er a priori die Unmöglichkeit einer Außenwelt folgern. Dabei verwertet er seine schon erwähnte Theorie, derzufolge es keine abstrakten Vorstellungen gibt. Weil existieren so viel wie perzipiert werden heißen soll, wäre die Idee von einer absoluten, vom perzipierenden Geiste unabhängigen Existenz eine solche abstrakte Vorstellung und darum ein Unding, das höchstens in den Köpfen der Gelehrten existiere. Türgot nennt diese Behauptung ein reines Sophisma. Daß die Idee einer solchen Existenz wirklich keinen Widerspruch in sich schließt, haben wir auch schon nachzuweisen versucht. Wir wissen auch, daß Hume hier weniger intransigent ist und es für angezeigt erachtet, wenigstens die Möglichkeit einer solchen Idee zu untersuchen.

Obschon also dieser Teil des Problems, der bei Berkeley eine hervorragende Rolle spielt, eigentlich für erledigt angesehen werden kann, wollen wir doch auf die Art und Weise

näher eingehen, in der er nachzuweisen bestrebt ist, daß die Idee der absoluten Existenz sinnlich wahrnehmbarer Objekte an sich oder außerhalb des Geistes mit einem Widerspruch behaftet sei. Wir werden nämlich hierbei auf einige interessante Gedanken stoßen, die für die Beurteilung der positivistischen Denkweise wertvoll sind. Er führt für seine These im einzelnen noch folgende Gründe an:

1. Daraus, daß die primären Qualitäten untrennbar mit den sekundären vereinigt sind und, da es ja keine abstrakten Vorstellungen geben soll, auch nicht einmal in Gedanken davon getrennt werden können, wird geschlossen, daß die Idee eines Körpers, der zwar Ausdehnung, Gestalt und Bewegung, aber nicht zugleich auch die übrigen sinnlichen Qualitäten besitze, überhaupt nicht gebildet werden könne. Habe der Körper jedoch diese sinnlichen Eigenschaften, dann sei offenbar, daß er, da Farben, Töne usw. nur in unserm Geiste existieren, ebenfalls bloß in uns vorhanden sein könne.

Türgot meint, Berkeley hätte die Ausdehnung nicht mit den sekundären Qualitäten verwechselt, wenn er die Art und Weise, wie wir die Idee der Ausdehnung erwerben, richtig analysiert hätte.

Die Sehstrahlen, so lautet die interessante, weil spätere Diskussionen zum Teil vorwegnehmende Theorie Türgots, zeichnen auf der Retina ein Gemälde, von dem jeder Punkt das Ende des Strahles ist. Da die Strahlen zufolge ihrer verschiedenen Geschwindigkeiten in uns das Gefühl (sentiment) der verschiedenen Farben erwecken, hat jeder Körper auf diesem Gemälde ein Bild, das ihn unterscheidet. Wenn nun die Seele ihre Empfindung auf den Punkt bezöge, wo die Strahlen sich vereinigen, hätte sie *keine* Vorstellung, weil man die Vorstellung einer Farbe nicht ohne Vorstellung von Ausdehnung haben kann. Bezöge sie ihre Empfindungen dagegen auf die Retina, so sähe man die Gegenstände umgekehrt. Da sie jedoch die Empfindungen auf eine Distanz bezieht, die nach der Länge des Strahles gemessen wird, so bildet die Empfindung, die jedem Strahl entspricht, einen Punkt in einem idealen Gemälde, das in einer gewissen

Distanz vom Auge angenommen wird. Eben deshalb können wir die Ausdehnung uns nicht ohne Farbe vorstellen. Zugleich erhalten wir auch eine Vorstellung von der Ausdehnung durch den Tastsinn. Dies rührt davon her, daß die Beziehungen zu den geometrischen Eigenschaften (der Körper) dieselben sind.

Man muß also die Idee der Ausdehnung von den Empfindungen unterscheiden, obschon man sie nur durch irgendeine Empfindung begreifen (*concevoir*) kann und sie daraus entspringt. Und diese Idee besteht eben in der Leichtigkeit, die übrigens bei den verschiedenen Empfindungen nicht gleich groß ist, sie auf verschiedene bestimmte Punkte in größerer oder geringerer Entfernung zu beziehen.

Interessant ist diese Anschauung Türgots von der Ausdehnung hauptsächlich deshalb, weil hier die dem französischen Positivismus eigene Auffassung vom Wesen der Raumvorstellung schon gleich in aller Deutlichkeit und Bestimmtheit hervortritt. Die Idee der Ausdehnung ist keine Empfindung, sondern eine Beziehung (*rapport*), die aber durch den Wahrnehmungsvorgang als solchen gesetzt wird. Im einzelnen ist freilich Türgots Theorie anfechtbar.

Dem vorher mitgeteilten, von dem gegenwärtigen deutschen Positivismus, aber auch von Rickert²⁾ erneuerten Argumente Berkeley's muß entgegengehalten werden, daß wir uns allerdings keine anschauliche Vorstellung von einem Körper machen können, der zwar ausgedehnt, aber nicht farbig wäre, daß wir uns jedoch sehr wohl einen ausgedehnten Körper denken können, bei dem wir von allen sinnlichen Eigenschaften abstrahiert haben. Damit haben wir allerdings vorerst nur die Möglichkeit des Begriffs eines solchen Körpers und noch nicht seine reale Existenz erwiesen. Und wenn Rickert entgegenhält, daß die unmittelbare Erfahrung, die Einheit des Qualitativen und Quantitativen sei, alle Abstraktionsprodukte an Wirklichkeitsgehalt weit übertrage, so müßte er auch allen Sinnestäuschungen gegenüber ihren durch abstrakte Überlegungen zustande gekommenen Korrekturen den Vorzug geben.

2. Alle unsere Ideen von Ausdehnung und Bewegung sind nur relativ, das heißt, Ausdehnung und Bewegung sind größer oder kleiner, rascher oder langsamer nur im Verhältnis zu unseren Sinnesorganen. Ausdehnung und Bewegung außerhalb des Geistes müßten dagegen absolut sein, also etwas Abstraktes und daher Unmögliches.

Berkeley verwechselt hier zweierlei miteinander. Er spricht zunächst den auch schon früher, wie wir wissen, schon von Malebranche erwähnten Satz von der Relativität unserer Erkenntnis aus. Denselben werden wir ihm gerne zugestehen, zumal er ein hauptsächliches Kennzeichen der mit Locke anhebenden kritischen Richtung der Philosophie ist. d'Alembert und der französische Positivismus bekennt sich zu diesem Grundsatz so gut als Kant und der nachkantische Idealismus. Damit hat nun aber Berkeley noch einen anderen Gedanken vermengt, nämlich daß es absolute Dinge nicht geben könne, daß vielmehr alles unter sich in einem durchgehenden Zusammenhang stehen müsse. Der Ausdruck absolut erhält also eine doppelte Beziehung. Sind die Dinge in dem Sinne absolut, daß sie in keinen Relationen zu einander stehen, so sind dies unmögliche Vorstellungsweisen. Anders verhält es sich jedoch, wenn man mit dem Worte „absolut“ bloß die Unabhängigkeit von den Bedingungen der menschlichen Erkenntnis bezeichnen will. Absolute Dinge dieser Art sind doch wohl möglich.

Türgot wendete gegen Berkeley ein, daß er keine genügende Erklärung von der Ordnung unserer Vorstellungen gebe, nämlich von dem, was wir die Wirklichkeit der Dinge nennen. Warum sehen verschiedene Menschen dasselbe Objekt verschieden? Oder wenn es nicht dasselbe Objekt ist, welches ist das gemeinsame Band ihrer verschiedenen Empfindungen? Die Auskunft Berkeley's, der die Willkür Gottes (*la volonté arbitraire de Dieu*) als Grund angibt, ist unbefriedigend, da Gott das am wenigsten willkürliche Wesen ist. Daß wir geneigt sind, physische Ursachen anzunehmen, sehe dann aus, als ob Gott uns täuschte. Türgots Einwand²⁾ wurde an diesem Punkte von d'Alembert nicht für

stichhaltig befunden. Er meinte, Berkeley könnte antworten: „Man täte Gott Unrecht, wenn man ihm euere Irrtümer zuschriebe. Um sie nicht als sein Werk zu betrachten, genügt es zu denken, daß er mächtig genug ist, um in uns Sensationen zu erwecken, ohne daß es etwas außer uns gibt, was dazu dient, sie hervorzubringen. Es wird nur von euch abhängen, euch, wie ich es tue, durch folgende einfache Überlegung jeder voreiligen Behauptung zu enthalten. Ihr gebt zu, daß meine Sensationen mich oft täuschen; warum sollen sie mich nicht immer täuschen?“ Statt auf die Unmöglichkeit, daß Gott uns täuschen könne, sich zu berufen, wird man deshalb, da es uns ja, wenn wir uns aller voreiligen Schlüsse enthalten, möglich ist, uns von dem Vorurteil, es gebe Körper außer uns, zu befreien, besser darauf verweisen, daß die Annahme von äußeren Dingen natürlicher sei als der Regreß auf ein göttliches Wesen.

Türgot wendet sich dann gegen Berkeleys Behauptung, daß die räumlichen Beziehungen ideal seien. Möge es nun Körper außer uns geben oder nicht, so sei doch so viel gewiß, daß wir unsere Empfindungen der Farbe und des Widerstandes auf größere oder kleinere Entfernungen beziehen und wir außer uns geometrische Vorstellungen vorstellen, von denen die eine Seite nicht die andere ist, und die wir einteilen können. Nach Berkeley soll diese Einteilung bloß ideal sein. Gut; aber kann es, weil in meiner Seele eine ideale Einteilung ist, nicht auch eine reale außer mir geben? Wie Türgot es hier tut, argumentieren die Realisten in der Regel alle. Man wird sich aber erinnern, daß gerade dieser Gedanke Kant bestimmt hat, dem Raum transzendent bloße Idealität beizulegen, weil durch zwei Räume, einen idealen und einen realen, gerade das in Frage gestellt werden könnte, was er beweisen wollte, die Möglichkeit der Naturwissenschaft.

Türgot will sich gerade auf das gründen, was Berkeley in seiner *New theory of vision* ausgeführt hatte, daß die Beziehung der Winkel der Sehstrahlen uns noch keine Kenntnis von den Distanzen geben könne. Hatte dieses Werk den Raum als eine Wirkung von Assoziationen von Gesichts- und

verschiedenartigen Tastempfindungen (der Augenmuskeln und gewöhnlicher Tastempfindungen), also als eine Sache der Übung aufgefaßt, so behauptet Türgot, daß es ebenso verkehrt sei, den Raum bloß als eine Erfahrung zu betrachten.

3. Wenn man annimmt, daß Hitze und Kälte nur psychische Affektionen und nicht Abdrücke von etwas Wirklichem in den Körpern seien, weshalb brauchen dann Farben und Töne durch verschiedene Größe, Struktur und Bewegung der kleinen Teile der Materie veranlaßt zu sein? Und warum sollen Ausdehnung, Gestalt und Bewegung nicht ebenfalls bloß in unserem Geiste sein?

Berkeley gegenüber wird man jedoch hervorheben müssen, daß Hitze und Kälte neben ihrer Gefühlsqualität noch als solche Bewußtseinsinhalte in Betracht kommen, die sich von den Ichzuständen durch etwas Gegenständliches unterscheiden. Noch mehr kommt diese gegenständliche Beziehung den Geschmäcken und Tönen zu, und in nochmals höherem Grade den Farben, die ohne Ausdehnung nicht vorgestellt werden können. Mögen alle diese Empfindungen deshalb auch meinem Bewußtsein angehören, so gehören sie doch sicherlich nicht unmittelbar zu meinem Ich, sondern nötigen dieses vielmehr, sich bestimmt von ihnen zu unterscheiden. Ganz abgesehen von der Zuordnung zu physikalisch genau feststellbaren Reizen haben die Empfindungen vor den Gefühlen also auch das voraus, daß sie eine Beziehung zu etwas Gegenständlichem aufweisen, das, wie z. B. Meinong¹⁾ geltend gemacht hat, auch als bloße Idee eine in sich geschlossene Seinsweise, ein Reich für sich bildet.

Türgot hält Berkeley, was diesen Punkt betrifft, entgegen, daß wir genötigt seien, nicht nur eine Idee der Ausdehnung, sondern eine reale Ausdehnung, eine ausgedehnte Materie anzunehmen. Die Gründe, die uns hiezu veranlassen, könne man nicht auf die Farben anwenden. Um die Ordnung der Ideen und Empfindungen zu erklären, genüge es, daß die Sehstrahlen in uns die Empfindungen der Farben erregen können, was sie durch die Bewegung allein ver-

mögen, während sie uns die Idee der Ausdehnung nicht geben können, ohne unter sich Winkel zu bilden und folglich die Ausdehnung als außer uns existierend vorauszusetzen. Hier würde Berkeley natürlich geltend machen, daß die Ausdehnung, die durch die Winkel der Sehstrahlen vorausgesetzt wird, ebenfalls eine bloß ideale sei.

So viel über Berkeley's Behauptung, die Annahme einer Außenwelt sei ein sich selbst widersprechender Gedanke.

An diese Betrachtung reiht er nun andere Argumente, die nicht so weit gehen, aber gleichwohl die Annahme einer Außenwelt widerlegen sollen.

1. Gäbe es äußere Körper außerhalb des Geistes, so könnten wir dies nicht wissen. Denn wir müßten sie entweder durch die Sinne oder durch ein Denken erkennen. Dieses kann aber unmöglich der Fall sein, indem wir nur unsere Perzeptionen wahrnehmen und im Traume und Wahnsinn Ideen von äußeren Körpern haben, ohne daß solche uns zu diesem Schlusse veranlassen. Gäbe es also äußere Körper, so könnten wir nichts von ihnen wissen. Diese Gedanken haben wir auch bei Hume gefunden. Und Berkeley soll sie auch gegen Malebranche vorgebracht haben. Hume bleibt aber hiebei nicht stehen, sondern setzt den Fall, daß uns ein anderes Prinzip, die Einbildungskraft das verschaffen könnte, wozu Sinne und Denken nicht ausreichten. Hier war er auf der richtigen Spur, nur daß es nicht lediglich die Einbildungskraft ist, die uns diesen Dienst leistet, sondern der transzendente Charakter unserer Wahrnehmungen.

2. Man könnte aber nun geltend machen, daß doch die Entstehung unserer Wahrnehmungen durch die Voraussetzung von äußeren Körpern leichter als auf andere Weise zu erklären sei. Berkeley weist indes diesen Gedanken zurück, da wir nicht wissen, wie unsere Ideen hervorgebracht werden und es uns unmöglich ist zu erklären, wie ein Körper auf einen Geist einwirken solle. Hume hat dann, wie wir wissen, diesen Einwand und seine Widerlegung im Inquiry wiederholt. Türgot fand, es sei eine kindische Frage, ob die Ursache unserer Empfindungen ihnen ähnlich sei oder nicht. Es ge-

nüge, daß sie die Ursache sei. Auf viele wird Türgets Gedanke nicht verfehlen, einen gewissen Eindruck zu machen, da nämlich das Wesen der Kausalität durchaus nicht so abgeklärt ist, daß wir die Behauptung von der Ähnlichkeit von Ursache und Wirkung machen dürften. Für die Naturwissenschaft genügt die Annahme einer quantitativen Äquivalenz. Aber allerdings ist eine solche nicht mehr nachweisbar, wo es sich um eine Einwirkung von Physischem auf Psychisches handelt.

3. Die allgemeine, einmütige Anerkennung mag von einigen für ein zureichender Beweis zugunsten der Existenz äußerer Dinge gehalten werden. Berkeley sieht sich deshalb aufgefordert, eine Ursache dieses Vorurteils anzugeben. Er findet sie darin, daß die Menschen ihre Wahrnehmungen als etwas auffassen müssen, das nicht von ihren eignen Willensakten abhängig ist. Daraus machen sie dann eine vom Geist unabhängige Existenz. Die Philosophen erkannten diesen Irrtum, suchten ihn aber durch einen andern zu corrigieren. Statt von ihrem Geiste unabhängige Perceptionen nahmen sie Objekte außerhalb des Geistes an. Diese Erklärung von der Entstehung der gewöhnlichen Vorstellungsweise haben wir bei Hume wiederum angetroffen und dort als total verkehrt nachgewiesen.

Wir gelangen nunmehr zum interessantesten Punkte in Berkeley's Ausführungen. Er sieht sich selbst genötigt, endlich einmal zu erklären, welche Perceptionen denn in Frage kommen, die die gewöhnliche Ansicht für Körper halte. Hier liegt offenbar der Schwerpunkt der ganzen Streitfrage. Berkeley unterscheidet nunmehr, nachdem er lange genug mit dem bequemen neutralen Ausdruck *perceptions* Mißbrauch getrieben hatte, endlich die den Sinnen eingepprägten Ideen von denen, die durch die Einbildungskraft hervorgerufen werden. Die sinnlichen Ideen, die wirkliche Dinge heißen, zeichnen sich durch folgende Merkmale vor den Ideen der Einbildungskraft aus:

1. Sie sind stärker, lebhafter und bestimmter.
2. Sie sind beständiger, geordneter und zusammenhängender.

3. Sie sind in geringerem Grade von dem Geiste, der sie perzipiert, abhängig.

Sie tragen aus diesen Gründen mehr Realität in sich als die Ideen der Einbildungskraft, die nur Bilder der Dinge sind.

Hume hat diese Merkmale oder Kriterien der Wirklichkeit einer Revision unterworfen. Punkt 1 und 3 läßt er fallen, da unsre Gefühle und Leidenschaften ebenfalls stark und lebhaft sowie auch von unserm Willen unabhängig seien, und wir ihnen doch keine von uns unabhängige und verschiedene Existenz zuschreiben.

Nur die unter 2 genannten Kriterien hat er gelten lassen, wußte aber mit ihnen von seinem Standpunkt aus nichts Rechtes anzufangen. Die genialen Gedanken Berkleys von einer raum=zeitlichen Ordnung und einem kausalen Zusammenhang derjenigen Ideen, die uns die Wirklichkeit konstituieren, zerrinnen ihm in nichts. Sehen wir von der etwas phantastischen Beziehung dieser Ordnung und dieses Zusammenhanges auf die unmittelbare Wirksamkeit Gottes ab — eine Abstraktion, die man ja leicht vornehmen kann —, so haben wir dieselben Ideen, die Kant in der zweiten und dritten Analogie der Kritik der reinen Vernunft ausgesprochen hat. Durch die Einordnung der Erscheinungen in die Gesamtheit der Erfahrung entsteht überhaupt erst die Möglichkeit der Vorstellung eines Gegenstandes.⁵⁾

Dieser Gedanke von der Einheit der Erfahrung, in die eingereiht zu sein erst den einzelnen Ideen, oder besser ihren raum=zeitlichen Gruppierungen den Charakter der Wirklichkeit verleiht, ist mit aller Konsequenz und Schärfe von Berkeley durchgeführt worden. Das Kriterium der Unabhängigkeit der als Dinge betrachteten Ideen von unserm Willen, das man mit Hume meistens verwirft, hat, wenn man es auf die Ordnung und den Zusammenhang der Erscheinungen bezieht, einen guten Sinn. Ist es auch nur die Folge jener Kohärenz, so kommt es doch dem naiven Menschen zuerst zum Bewußtsein.

Ehe wir von Berkeley Abschied nehmen, wollen wir noch auf einen weitem tiefen Gedanken desselben hinweisen. Es ist dies die Bemerkung, daß in den einen Ideen mehr Realität vorhanden sei als in andern. Locke hatte schon gesagt, und Hume hatte es näher ausgeführt, daß einer Idee als solcher Existenz beigelegt wird. Die Existenz äußerer Körper z. B. erscheint im Vergleiche dazu als eine Realität höherer Ordnung. Damit berührt sich der Grundgedanke von Störings Erkenntnistheorie ^o), daß es darauf ankomme, die Voraussetzungen der Einzelwissenschaften in einem System zu ordnen und die erkenntnistheoretische Dignität der einzelnen Glieder dieses Systems zu bestimmen.

W. Frentags Gedanke, daß die Transzendenz, das allgemeine Problem und die Frage nach der Realität der Außenwelt nur ein Spezialfall sei, erweist sich somit als zutreffend. Gerade deshalb sind jedoch gewisse Argumente, die der Realismus vorbringt, nur bedingt gültig. Sie beweisen zwar die Notwendigkeit der Annahme von etwas Transzendentelem überhaupt, aber sie sind nicht in gleicher Weise hinreichend, um darzutun, daß dieses etwas Nichtpsychisches sein müsse.

Dies gilt z. B. auch von dem, was Türgot gegen Berkeley's Behauptung vorbringt, daß die Ordnung unsrer Empfindungen, die von dem französischen Philosophen sehr richtig als die Realität der Dinge bezeichnet wird, in Gott beruhe. Türgot sagt, daß die Lichtstrahlen in der Kristalllinse des Auges gebrochen werden. Unter Voraussetzung, daß das Objekt, daß mein Auge, daß die Lichtstrahlen existieren und daß die Vorgänge der Anatomie und Physik sich auf wirkliche Tatsachen beziehen, schließe ich, daß eingeschobene konvexe Gläser mir die Erscheinung der Objekte vergrößern und solche mich entdecken lassen, die mir wegen ihrer Kleinheit entgingen. Ich schneide ein Glas, oder wenn man lieber will, die Idee eines Glases; ich lege es zwischen die Idee meines Auges und die Idee des Objektes, und dieses Objekt vergrößert sich so, wie wenn es und das Glas wirklich wäre. Das Experiment bestätigt, was die auf die Beobachtung der Objekte und der Wirkungen gegründete Theorie voraussehen ließ.

Wie absurd, anzunehmen, daß Voraussetzungen und Beobachtungen, die schimärische Gegenstände betreffen und daher selbst schimärisch sind, zu Schlußfolgerungen führen können, die durch die Erfahrung völlig verifiziert werden!

Existierte die Körperwelt nicht, so wäre die Physik vernichtet, z. B. daß der Luftdruck das Quecksilber in der Röhre steigen macht, daß die Erde durch ihre Bewegung der Sonne verschiedene Punkte zuwendet. Woher käme die Nacht sonst her als davon, daß die Erde sich zwischen uns und die Sonne einschiebt? Was nährt uns? Wir essen; denn sonst könnten wir nicht existieren. Ist dies bloß eine Wahrnehmung? Ist es nur der Geschmack des Fleisches, sein Wahrgenommenwerden, das uns erhält? Nein, es ist im Gegenteil eine nicht wahrgenommene Verdauung, die sich in den Eingeweiden vollzieht, die doch nur für den Chirurgen existieren, der uns nach dem Tode öffnen wird.

Berkeley hat, was Türgot hier vorbringt, schon zum voraus widerlegt. Er machte selbst den Einwand⁷⁾, nach seinen Lehren könne eine Bewegung der Erde, wie die Astronomen sie annehmen, gar nicht existieren, wenn sie nicht wahrgenommen werde, und sinnlich wahrnehmbar sei sie eben nicht. Berkeley antwortete, daß die astronomischen Beobachtungen gemäß seinen Prinzipien nur bedeuten, daß wenn wir unter gewissen Verhältnissen auf einem gewissen Standpunkt in einer bestimmten Entfernung von der Erde und Sonne ständen, wir die Erde inmitten des Chors der Planeten sich bewegen und in jeder Hinsicht als einen von ihnen erscheinen sehen würden. Die Erfahrung, die wir über den Lauf und die Aufeinanderfolge unsrer Ideen gemacht haben, entspricht den Naturgesetzen, denen gemäß Gott wirkt. Die Naturordnung ist, verglichen mit den Bewußtseinsinhalten eines Individuums, etwas Transzendentes auch nach Berkeley. Dieses Transzendente besteht aber, statt in einer Materie, im Geiste Gottes oder, wie die spätere idealistische Philosophie sich ausdrückte, in dem überempirischen, absoluten Bewußtsein. Dieselben Gründe richten sich daher auch gegen die andere Ausstellung, die Türgot gemacht hat. Er meinte,

Berkeley müßte verneinen, daß es andere Menschen gebe, er müßte sich für den einzigen auf der Welt halten. Denn wir nehmen die andern Menschen nicht unmittelbar wahr, nicht unmittelbarer jedenfalls als die andern Objekte. Hierauf würde Berkeley antworten, daß die Wahrnehmung der andern Menschen auf denselben Naturgesetzen beruhe wie die Wahrnehmung der Körper.

Wir werden sehen, daß Türgot später das Problem richtiger aufgefaßt hat, wie der sechs Jahre nach jenen Briefen über das System Berkleys abgefaßte Artikel „Existenz“ beweist.

VI. Kapitel.

Kritik von d'Alemberts Anschauungen über die Existenz einer Außenwelt in der Einleitung zur Enzyklopädie.

Es war notwendig, auf Humes Anschauungen über die Existenz einer Außenwelt so ausführlich einzutreten, weil ihr Sinn verschieden aufgefaßt wird und mir daran liegen mußte, meine Auslegung auch richtig zu begründen. So konnte ich mich Niehls Ansichten nicht immer anschließen, so groß auch die Belehrung ist, die mir sein berühmtes Werk gebracht hat. Ähnliches gilt von der ebenfalls öfters zitierten Schrift Thomsens. Ich bin ferner auch der Ansicht, daß ein Urteil über Hume ohne Mitberücksichtigung Berkleys nicht zu fällen ist. Daß aber Hume hier überhaupt so ausführlich zu Worte kommen mußte, ist in dem Umstande begründet, daß die Philosophie von J. St. Mill und der moderne Positivismus in Deutschland durchaus ihn zur Voraussetzung haben. Bei Hume tritt diese ganze Denkweise uns in ihrer klassischen philosophischen Gestalt entgegen, während gerade die tiefsten Gedanken dieser merkwürdigen Lehre bei den Spätern viel weniger deutlich ausgeprägt worden sind. Schon mehrmals wurde darauf hingewiesen, daß der französische Positivismus von dem englischen und deutschen vielfach abweiche. Um diese Differenzen richtig zu erfassen, war ich aber genötigt, auf die

Anfänge dieser Erscheinungen zurückzugehen und die Probleme bei ihrer Wurzel zu erfassen. Wir erhalten ausreichenden Aufschluß über diese Verhältnisse, wenn wir die prinzipielle Verschiedenheit der Lockeschen Philosophie von der Humeschen erkannt haben. Da ich sehe, daß diese Abweichung zu wenig bemerkt wird, mußte ich mich bemühen, sie ins rechte Licht zu rücken.

D'Alemberts Anschauungen über die Existenz einer Außenwelt können in ihrer allzu knappen Darstellung gar nicht anders verstanden werden, als wenn man in ihnen eine teils offene, teils versteckte Opposition zu Berkeley und Hume erblickt. Erst unter dieser Bedingung enthüllen sie uns ihren wahren Sinn.

Interessant ist es, daß sich ganz von selbst zwei Gruppen von Betrachtungsweisen voneinander abheben, die eine durch Locke und d'Alembert, die andere durch Berkeley und Hume vertreten. Wie verschieden wird beiderseits das Problem der Außenwelt behandelt!

1. Während Berkeley und Hume behaupten — der erste entschiedener als der zweite —, daß die Vorstellung von einer von unsern Ideen nicht nur numerisch, sondern auch inhaltlich verschiedenen Existenz ein widerspruchsvoller Gedanke sei, wollen Locke und d'Alembert im Gegenteil eine solche wenn auch nicht beweisen, so doch als allgemeine Annahme von großer Wahrscheinlichkeit bezeichnen.

2. Kann auch Berkeley nicht bestreiten, daß es etwas im Verhältnis zum menschlichen Bewußtsein Transzendentes gebe, so ist ihm dieses doch jedenfalls wieder etwas Geistiges, keinesfalls etwas Nichtpsychisches. Und nimmt Hume wenigstens eine kontinuierliche und unabhängige Existenz an, so ist ihm doch das von der Vorstellung inhaltlich verschiedene, nichtpsychische Objekt das allerlezte, was sich beweisen läßt. Umgekehrt weisen sie beide eine Fülle von Gesichtspunkten auf, von denen aus eine Außenwelt sich denken läßt. Berkeley findet in der einen Idee mehr Realität als in einer andern, Hume gießt ein ganzes Füllhorn von verschiedenen Begriffen von Existenz vor uns aus: die äußere Existenz, die numerisch

und die der Art nach verschiedene Existenz (auch die doppelte oder andere Existenz genannt), die kontinuierliche und die unabhängige Existenz.

Bei Locke und d'Alemberts Einleitung in die Enzyklopädie sind der Gesichtspunkte keine solche Menge vorhanden, es handelt sich einzig um die nichtpsychische Existenz.

3. Berkelen bezeichnet¹⁾ die Meinung der Menge, es gebe äußere Dinge, als eine einmütige Anerkennung, als einen Glauben. Hume verwendet außer dem Wort Glauben, Voreingenommenheit usw. besonders den Ausdruck Instinkt. Aber dieser Instinkt ist im Treatise die Einbildungskraft, die die Vorstellung einer kontinuierlichen Existenz schafft, und im Inquiry die Meinung, es seien uns unmittelbar nichtpsychische Objekte gegeben. Scheint letztere Annahme mit Locke und d'Alembert übereinzustimmen, die im Glauben an äußere (nichtpsychische) Körper einen Instinkt erblicken, so ist diese Übereinstimmung doch nur scheinbar. Denn sowohl nach Berkelen als nach dem Inquiry ist dieser Instinkt blind, und ein denkender Mensch (a man who reflects) kann nicht dabei bleiben, was Locke und d'Alembert von dem Instinkte, den sie meinen, niemals zugeben würden. Sie wollen mit diesem Begriffe vielmehr eher sagen, daß man sich, wo man nicht beweisen kann, auf die praktischen Bedürfnisse des Lebens zurückziehen soll. Man möge sich daran genügen lassen, so viel Gewißheit in dieser Frage zu besitzen, daß wir wenigstens ein moralisches Leben führen können. Dies ist die dem französischen Positivismus eigene Betrachtungsweise, der auch Comte beigetreten ist. Der Zweck der Wissenschaften besteht, da sie uns doch keine lückenlose Erkenntnis mitzuteilen imstande sind, darin, daß sie dem Leben der menschlichen Gesellschaft dienen. In der Moral, nach Comte in der Soziologie, gipfelt alle Wissenschaft. Wir brauchen deshalb, was die Frage nach einer Außenwelt betrifft, keine andere Gewißheit als eine solche, die die Wissenschaft der menschlichen Gesellschaft ermöglicht. Mit dieser Betrachtungsweise ist natürlich nicht der von Riehl versuchte soziale Beweis für die Existenz der Außenwelt zu verwechseln, wobei sich die Frage er-

heben wird, ob ein solches Argument Anspruch auf den Namen eines Beweises machen dürfe.

Der Begriff des Instinktes weist aber bei Hume noch eine weitere Eigentümlichkeit auf, dadurch er sich von der Bedeutung, die d'Alembert ihm gibt, unterscheidet. Die Einbildungskraft bringt die Idee von der Gleichheit der ähnlichen sukzessiven Impressionen und mittelbar die Vorstellung einer Identität und deshalb der kontinuierlichen Existenz hervor, weil uns das am wenigsten Anstrengung kostet. Die Fähigkeiten des Gemütes ruhen dabei aus, strengen sich nicht mehr an, als nötig ist. Der „Glaube“ an eine Außenwelt und an die kausale Verknüpfung ist also eine biologische Erscheinung, und Hume ist hiedurch auch der Vater der modernen ökonomischen Erkenntnistheorie geworden. So konnte Avenarius, der diese Gedanken weiter fortführte, seine Habilitationsschrift betiteln: Philosophie oder Denken der Welt gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Die biologisch haltbaren Begriffe sind die wahren. Durch allmählich immer vollständiger werdende Anpassung des Zentralnervensystems an alle Veränderungen der Umgebungsbestandteile scheiden alle Beibegriffe — die mit dem Ökonomiegesetz nicht übereinstimmen — nach und nach aus dem Weltbegriffe²⁾ aus, der sich dadurch immer mehr dem Universalbegriffe nähert. Einfacher formuliert Nach³⁾ dieses Prinzip, wenn er die ökonomische Darstellung des Tatsächlichen als die wesentliche Aufgabe der Wissenschaft beschreibt. Nach Bekoldt¹⁾ ist die Wahrheit das, „was man im einstigen Dauerzustande dafür halten wird, der logische Dauerbestand der Menschheit. Wir denken ihn von einer Dauerform der zugehörigen Gewebemassen des Großhirns abhängig . . . und die einstigen wissenschaftlich-philosophischen Überzeugungen des Menschen werden eindeutig durch das bestimmt sein, was sich aus diesem gewaltigen Naturprozeß ergibt.“ Eine Kritik dieser seltsamen Anschauungen zu geben, liegt außerhalb unserer Aufgabe. Man lese den entsprechenden Abschnitt in Dürres Erkenntnistheorie⁴⁾ nach. Daß diese ökonomische Erkenntnistheorie der neueren Positivisten, die Hume mit seinen *Criteria of truth and fals-*

hood einleitete, mit dem französischen Positivismus nichts gemein haben können, wird sich uns aus den späteren Abschnitten noch deutlicher ergeben.

4. Es ist die Besonderheit der Philosophie von Hume, daß sie die Empfindungen zum Ausgangspunkt nimmt und aus ihnen das erklären will, was der gemeine Mann die äußeren Körper nennt. Sie unterscheidet sich darin von Descartes^{o)}, der von der deutlichen Idee des Körpers ausgeht, um seine Existenz zu beweisen. Er bemerkt nämlich zunächst, daß die materiellen Dinge existieren können, sofern sie den Gegenstand der reinen Mathematik bilden, da ich sie ja klar und deutlich erfasse. Wenn ich mich jedoch mit materiellen Dingen beschäftige, so ist außer der Verstandestätigkeit noch die Einbildungskraft im Spiele. Diese ist die Anwendung der reinen Verstandestätigkeit auf den Körper, den ich dadurch nicht bloß denke, sondern schaue. Diese Einbildungskraft ist, insofern sie sich von der Kraft des reinen Denkens unterscheidet, zu der Wesenheit meines Geistes nicht erforderlich. Beim reinen Denken richtet sich der Geist auf sich selbst und betrachtet seine eigenen Ideen. In der Einbildung richtet sich der Geist dagegen auf den Körper und schaut etwas an, was der gedachten Idee entspricht. Daraus mag ich schließen, daß wahrscheinlich der Körper existiert, indem ich mir das Zustandekommen der Einbildung auf diese Weise erklären kann. Diese Wahrscheinlichkeit wird dann durch folgenden Beweis zur Gewißheit erhoben. In mir ist die passive Fähigkeit vorhanden, die Ideen der Sinnendinge aufzunehmen, es ist jedoch die aktive Fähigkeit, diese Ideen hervorzurufen und zu bewirken deshalb nicht in mir, weil sie keine Denktätigkeit voraussetzt — mein Wesen besteht aber ja gerade darin, daß ich ein denkendes Ding bin — und jene Ideen von Körpern auch ohne mein Zutun, ja gegen meinen Willen hervorgehoben werden können. Jene Fähigkeit, diese Ideen hervorzubringen, muß also entweder in Gott sein oder dem Körper oder in etwas Edlerem als dem Körper. Da ich nun einen großen Hang habe, zu glauben, diese Ideen werden von körperlichen

Dingen entsandt, und ich von einer anderen Herkunft durchaus nichts weiß, so müssen, falls Gott kein Betrüger ist, körperliche Dinge existieren. Zum Wesen der Körper gehört aber, daß sie ausgedehnt sind, eine bestimmte Gestalt und Bewegung haben, während die Sinnesempfindungen mir nur dazu gegeben sind, mich wissen zu lassen, was für das Zusammengesetzte, d. h. mein psychophysisches Subjekt, zuträglich oder unzuträglich ist. Descartes bemerkt dann aber noch ausdrücklich, daß das Gefühl der Lust und des Schmerzes wohl geeignet sei, uns zu lehren, was wir aussuchen und was wir meiden sollen. Wir können jedoch aus den Wahrnehmungen der Sinne nicht einen Schluß über außer uns befindliche Dinge ziehen, da es dem Denken allein zukommt, die Wahrheit hiervon zu erkennen, nicht aber dem psychophysischen Subjekt.

Aus diesen Gedanken Descartes' geht hervor, welcher großer Unterschied zwischen seiner Erkenntnistheorie und derjenigen eines Hume besteht. Descartes beweist aus der nach Wesen und Ursprung deutlich und klar erkannten Verschiedenheit der Idee des ausgedehnten Körpers von der Idee der geistigen Substanz die Existenz der äußeren Körper. Hume dagegen ist nicht imstande, auch nur die Entstehung der Idee eines Körpers zu erklären, was doch die immanente oder idealistische Philosophie zu leisten imstande ist, obgleich sie allerdings diese Körper als bloße Bewußtseinsinhalte bezeichnet.

Lockes und d'Alemberts Anschauungen stehen dagegen hier Descartes ganz nahe. Sie machen nicht den unmöglich zum Ziele führenden Versuch, die Entstehung der Idee von Körpern ohne Zuhilfenahme der Raum- und Zeitvorstellung erklären zu wollen. Im einzelnen stützt sich Locke auf mehr populäre Argumente, nämlich auf die naive Auffassung vom Wahrnehmungsvorgang, auf den Charakter der Unwillkürlichkeit desselben usw. Erst im vierten Argument nennt er den kausalen Zusammenhang, denn dieser ist doch gemeint, wenn gesagt wird, daß die verschiedenen Wahrnehmungen sich aufeinander stützen. D'Alembert verwendet, hierin von

Locke abweichend, sorgfältiger ausgewählte Argumente. Was er sagt, klingt wie eine kurze, aber schlagende Richtigstellung davon, wie Hume dieses Problem angefaßt hatte. Dieser war von den ähnlichen Impressionen ausgegangen und hatte dann einen Übergang zu der Vorstellung ihrer Identität gesucht, wobei er behauptete, daß der naive Mensch die ähnlichen Eindrücke als gleich auffasse. D'Alembert hebt dagegen hervor, daß wir die Eindrücke nicht nur numerisch (*multiplicité*) für verschieden halten, sondern auch inhaltlich (*nuances*), daß wir jedoch, wenn auch nicht ihre Gleichheit und Identität, doch ihre Übereinstimmung (*accord*) annehmen, d. h. daß wir sie in den raum-zeitlichen Zusammenhang und in die Gesetze des Naturgeschehens einordnen.

Bezogen auf diesen Zusammenhang, werden wir auch das Merkmal der Unwillkürlichkeit dieser Sensationen als zutreffend anerkennen müssen, um so mehr, als wir ja unter ihnen nicht nur die Empfindungen, sondern auch die Elemente der räumlichen und zeitlichen Relationen zu verstehen haben.

Man muß bei diesem Argument für die Existenz von Körpern an Kants zweite Analogie der Erfahrung denken, wo er sagt: „Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das erste, was er dazu tut, ist nicht, daß er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern daß er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht. Dieses geschieht nur dadurch, daß er die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Dasein überträgt, indem er jeder derselben als Folge eine, in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen a priori bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche sie nicht mit der Zeit selbst, die allen ihren Teilen a priori ihre Stelle bestimmt, übereinkommen würde.“⁷⁾ In etwas unterscheidet sich jedoch d'Alemberts Betrachtungsweise von derjenigen Kants; jener schließt auf Dinge an sich, während dieser nur phänomenale Gegenstände für gegeben erachtet. Doch auf diesen Unterschied werden wir später noch näher eingehen.

VII. Kapitel.

Condillac und der französische Positivismus.

Die Kundgebungen des im Entstehen begriffenen französischen Positivismus folgen sich fast unmittelbar. Aus dem Jahre 1750 stammen die Briefe Turgots über Berkleys Philosophie. 1751 erscheint die Einleitung in die Enzyklopädie von d'Alembert, und 1756 folgt der berühmte, in Deutschland wenig gekannte Artikel „Existence“ in der erwähnten Enzyklopädie; 1759 gab d'Alembert seine Elemente der Philosophie heraus.

Demselben fruchtbaren Jahrzehnt gehört aber auch ein Werk an, das wir nicht unerwähnt lassen dürfen, weil es für die ganze folgende philosophische Entwicklung in Frankreich von alles überragender Bedeutung wurde. Es ist Condillacs *Traité des sensations* aus dem Jahre 1754. Die sensualistische Schule oder die Ideologen, wie sie eigentlich hießen, haben sich aus den Keimen entwickelt, die in Condillacs Philosophie, besonders in diesem Traktat über die Empfindungen vorhanden waren.

Für uns erhebt sich nun die wichtige Frage, in welchem Verhältnis Condillac zu dem französischen Positivismus steht. Früher galten d'Alembert und Condorcet für Anhänger oder Schüler Condillacs; Turgot war als Philosoph überhaupt wenig bekannt. Seit man diese Männer aber wieder in ihrer wahren Bedeutung zu schätzen beginnt, muß die Ansicht, sie seien die Trabanten Condillacs gewesen, natürlich in sich selbst zerfallen.

Condillac ist allerdings, wie der französische Positivismus, aus Lockes Schule hervorgegangen, was besonders seine Erstlingschrift *Essai sur l'origine des connaissances humaines* aus dem Jahre 1746 beweist. Im *Traité des sensations* streicht er, wie d'Alembert in der Einleitung zur Enzyklopädie bereits getan hatte, die eine der beiden Quellen der Erkenntnis, die Reflexion, um nur die andre, nämlich die Sensationen, beizubehalten. Es soll nun gezeigt werden, wie sich aus lauter Empfindungen unsere Erkenntnis allmählich

aufbaut. Um dies anschaulich zu machen, läßt er den Menschen nacheinander nur Empfindungen von je einer Art erleben und zeigt, wie weit er auf diese Weise kommen kann. Dabei nimmt er als Versuchsperson eine Statue, die, was man allerdings meist nicht beachtet, „innerlich organisiert ist wie wir und von einem Geiste ohne alle Ideen belebt“. Bei der ersten Impression, z. B. derjenigen eines Geruchs, gehört die Empfindungsfähigkeit der Statue vollständig dem Eindruck an, der auf ihr Organ geschieht. Dies ist die Aufmerksamkeit. Aus ihr entwickeln sich alle andern Verstandesoperationen wie Erinnern, Vergleichen, Urteilen usw. Laromiguière hat in seinen *Leçons de philosophie* ¹⁾ sich nachdrücklich dagegen verwahrt, daß man die Verstandesoperationen, so wie Condillac sie entstehen läßt, als passive Zustände der Seele auffasse. Allein wenn dieser sagt, daß wenn die Statue Rosenduft rieche, so bedeute das, daß sie zunächst überhaupt nichts anderes als Rosenduft sei, so ist die Kritik, die man an dieser Philosophie geübt hat, völlig berechtigt. Gewiß ist diese Natur „inwendig organisiert wie wir“. Die Frage erhebt sich aber, wie hat Condillac diese Organisation sich gedacht? Und wenn wir bei der Empfindung von Rot nichts anderes als Rot sind, bei der Empfindung Grün nichts anderes als Grün, so möchte man doch wissen, wie man bestreiten kann, daß wir uns hier rein passiv verhalten. Sagt man jedoch, daß dies nicht so verstanden werden müsse, als hätten wir nicht daneben noch alle unsre sonst bekannten Fähigkeiten, wenigstens der Anlage nach, so ist es eben nicht richtig, daß wir alsdann nur Rosenduft, nur Grün seien, und der ganze Aufbau der Philosophie Condillacs stimmt dann nicht mehr. Die wie wir organisierte Statue ist aber tatsächlich die Ursache von beständigen Erschleichungen geworden; denn ohne Erschleichungen ist kein Sensualismus denkbar. Was Condillac nur vorgibt leisten zu wollen, das hatte Hume bereits durchgeführt, nämlich aus lauter Empfindungen und ihren Reproduktions- und Assoziationsgesetzen die menschliche Erkenntnis abzuleiten. Hume hatte die an sich unmögliche Aufgabe gelöst, wie ein Genie einen solchen Gegenstand an-

faßt; trotz der vielen kleinen Verstöße zeigt er eine großartige Konsequenz im ganzen. Mit 27 Jahren verfaßte er den ersten Teil seines Treatise, von dessen Gedanken der ganze moderne Positivismus sozusagen einzig und allein lebt. Condillac dagegen treibt es wie ein talentvoller und belesener Dilettant. Er bringt eine Arbeit hervor, die ohne jede Brüstung des sogenannten gesunden Menschenverstandes dem Leser glatt wie Honig eingeht, nur daß sie leider zeigt, daß ihr Verfasser nicht wußte, worauf es eigentlich ankam.

Um die Beziehungen Condillacs zu d'Alembert und Tür-
got festzustellen, müssen wir zunächst seine Anschauungen von der Raumvorstellung kennen lernen. Diese sind nicht frei von Widersprüchen, man merkt aber vor allem den Einfluß der *New theory of Vision* von Berkeley oder Dr. Barclai, wie ihn Condillac zu nennen liebt. Die Idee der Ausdehnung soll einerseits erst durch den Tastsinn zustande kommen, trotzdem wird aber erklärt, es sei unmöglich, eine Farbe ohne Ausdehnung zu denken. Ehe die Idee der Ausdehnung sich gebildet hat, fehlt jedes Urteil über äußere Gegenstände; alle Empfindungen sind lediglich Zustände (*manières d'être*) der Statue. Nur so viel läßt sich sagen, daß wenn die Statue Farben empfindet, oder erst die eine, dann die andre Farbe ist, „sie sich außerhalb ihrer selbst wiederholt“. Mit diesem Ausdruck „außerhalb ihrer selbst“ ist eine räumliche Beziehung ganz unbestimmter Art angedeutet. Anders steht es mit dem Tastsinn; er ist der einzige Sinn, der durch sich selbst Außen-
dinge erkennt. Streicht die Statue mit der Hand den Arm entlang und, ohne etwas zu überspringen, über ihre Brust, ihren Kopf usw., so empfindet sie unter ihrer Hand eine Stetigkeit des Ichs, und dieselbe Hand wird die vorher getrennten Körperteile in ein einheitliches Ganzes vereinigen.

So erhält sie, indem sie ihren Körper kennen lernt, zum erstenmal eine deutliche Vorstellung von der Ausdehnung. Dadurch, daß sie ihren Körper kennen lernt, erkennt sie sich aber auch selbst wieder, weil, sobald sie einen Teil davon mit der Hand berührt, ein und dasselbe empfindende Wesen sich gewissermaßen hinüber und herüber antwortet: ich bin

es, ich bin es wieder. Von nun an begegnet es ihr nicht mehr, daß sie sich mit ihren Modifikationen verwechselt. Sie ist nicht mehr Wärme und Kälte, sondern empfindet Wärme in einem, und Kälte in einem andern Teile. Die Empfindung der Festigkeit ist es, die uns das Urtheil, daß die Körper undurchdringlich sind, nahelegt, denn die Empfindung der Festigkeit hat das Eigentümliche, daß sie zwei Dinge auf einmal vorstellt.

Geschieht es, daß die Statue einen fremden Körper betastet, so fühlt sich das Ich wohl in der Hand, aber nicht auch in diesem Körper modifiziert. Die Hand sagt zwar Ich, aber sie empfängt nicht dieselbe Antwort. Die Statue verlegt nun ihre Zustände außer sich; aus den einen bildet sie ihren Körper, aus den andern die fremden Körper. Das Ichbewußtsein bezieht sich also in diesem Stadium der Entwicklung auf den Körper, später, wenn wir die Vorstellungen von den Empfindungen unterscheiden, bilden die erstern, die der Inhalt unsrer Erkenntnisse sind, das, was wir das denkende Wesen nennen.

Wir gewöhnen uns also, alle unsre Empfindungen auf die Ausdehnung zu beziehen, da wir sie als die Eigenschaften der berührten Gegenstände ansehen. Alle unsre Vorstellungen sind jetzt nur warme oder kalte, feste oder flüssige Ausdehnung.

Condillac gibt uns auch eine eigenartige Definition des Begriffs Idee. Eine Empfindung ist noch keine Idee, solange man sie nur als ein Gefühl betrachtet, das bloß die Seele modifiziert. Wenn ich gegenwärtig Schmerz empfinde, so sage ich nicht, daß ich die Idee des Schmerzes habe. Wenn ich mich aber an einen Schmerz, den ich gehabt habe, erinnere, so sind Erinnerung und Idee alsdann ein und dasselbe. Sage ich, daß ich mir eine Idee von einem Schmerze mache, von dem man zu mir spricht und den ich nie empfunden habe, so urteile ich nach einem Schmerze, den ich erfahren habe, oder nach einem Schmerze, den ich gegenwärtig leide. Im ersten Fall sind die Idee und die Erinnerung noch gar nicht verschieden; im zweiten Fall ist die Idee das Gefühl eines gegenwärtigen Schmerzes, das durch die Urtheile

modifiziert wird, die ich fälle, um mir den Schmerz eines andern vorzustellen. Fragt man also, was ist ein Körper, so antwortet Condillac: Er ist eine Sammlung von Eigenschaften, die man berührt, sieht usw., wenn das Objekt gegenwärtig ist; ist es aber abwesend, so ist er die Erinnerung der Eigenschaften, die man berührt, gesehen usw. hat.

Sind Töne, Geschmäcke, Gerüche, Farben an den Dingen? Natürlich nicht, denn ursprünglich waren es ja nur unsre eignen Zustände; wir nehmen sie nur deshalb an den Körpern wahr, weil der Tastsinn uns so urteilen lehrte. „Gibt es denn wenigstens Ausdehnung? Aber was nimmt sie (die Statue) denn, sobald sie das Gefühl des Tastens hat, anderes wahr, als wieder ihre eignen Wandlungen? Der Tastsinn ist also nicht glaubwürdiger als die andern Sinne, und da man erkennt, daß die Töne, Geschmäcke, Gerüche und Farben nicht an den Dingen existieren, so könnte es sein, daß auch keine Ausdehnung an ihnen existiert.“²⁾

Wir nehmen nicht die Dinge an sich wahr, da wir nur in unsern eignen Empfindungen wahrnehmen. Vielleicht sind die Dinge ausgedehnt, sogar tönend, riechend, gefärbt, vielleicht sind sie auch nichts von alledem. Weder das eine, noch das andre ist zu beweisen. „Gäbe es keine Ausdehnung, so wäre das kein Grund, die Existenz des Körpers zu leugnen. Alles, was man vernünftigerweise folgern könnte und müßte, wäre, daß die Körper Wesen sind, die in uns Empfindungen veranlassen, und die Eigenschaften haben, über die wir nichts mit Gewißheit zu sagen vermögen.“

Wir wollen die Voraussetzungen, von denen Condillac ausgegangen ist, hier nicht kritisieren. Sie sind im allgemeinen dieselben wie diejenigen Humes. Es handelt sich uns nur darum, zu wissen, ob Condillac auf rechtmäßige Weise zu seinen Resultaten gelangt ist, und da müssen wir mit einem entschiedenen Nein antworten. Die Ausdehnung — das hätte er wenigstens von Berkeley lernen können, wenn er es bei Locke nicht merkte — ist keine Empfindung. Und selbst wenn

sie eine wäre, so wäre erst recht nicht verständlich, warum sie eine so wichtige Rolle spielt, daß sich alle Empfindungen auf sie beziehen sollen. Nur erschlichen ist deshalb der Begriff von Körpern, auch wenn sie nur phänomenale Bedeutung haben. Alle die Schwierigkeiten, mit denen Hume gerungen, bestehen für Condillac nicht. Für das große Publikum wird aber eben deswegen dieser der Liebling sein und nicht jener. Condillac ist ein Popularphilosoph, ein Aufklärer, der mächtig der französischen Revolution vorarbeitete, so wenig dies auch in seinen Absichten gelegen hat. Aber eine Lehre, wie Erkenntnis begründet wird, eine Wissenschaftslehre im eigentlichen Sinne sucht man vergebens bei ihm. Darum kann er auch nicht unter die Positivisten gezählt werden.

Nur in einer Beziehung läßt sich von einer Einwirkung Condillacs auf die positivistische Philosophie Frankreichs reden. Es betrifft die Entstehung unsrer Idee von der Existenz einer Außenwelt.

VIII. Kapitel.

Lürgots Anschauungen über die Entstehung der Idee der Existenz einer Außenwelt in seinem Artikel der Enzyklopädie.

Lürgot setzte in seinem Artikel „Existenz“ in der Enzyklopädie die Untersuchungen fort, die Locke eingeleitet und die dann Berkeley, Hume und d’Alembert weitergeführt hatten. Auch er unterscheidet in seiner Untersuchung zwei Teile, eine psychogenetische Ableitung des Begriffs der Existenz und eine erkenntnistheoretische Rechtfertigung desselben. Er nennt den ersten, den wir nun behandeln, die Besprechung der Entstehung und des wahren Sinnes des Begriffs der Existenz.

Es ist von großem Interesse, an Hand von Lürgots Ausführungen die verschiedenen Wandlungen zu verfolgen, die der Begriff der Existenz durchgemacht hat.

Descartes glaubte den Satz: „Ich denke, also bin ich“ zum Fundament seiner Philosophie machen zu können und übersah, daß der Mensch bereits einen weiten Weg zurückgelegt hat, wenn er bei so abstrakten Begriffen wie Denken

und Existieren angelangt ist. Locke machte deshalb die Empfindungen zum Ausgangspunkte. Türget will übrigens seine Analyse nicht völlig von vorne beginnen, wozu kein Grund vorliegt, sondern er setzt da ein, wo der Mensch eine Menge von Empfindungen besitzt. Diese werden von ihm voneinander unterschieden, die einen außerhalb der andern gesetzt (*placées les unes hors des autres*) und auf kleinere oder größere Distanzen bezogen. Sie werden von ihm auf einem unbestimmten Raume ausgebreitet wie ebensoviele Punkte, deren Anordnungen und Verbindungen ein solides Rundgemälde bilden, wozu alle Sinne zugleich die mannigfaltigsten Bilder liefern. Diese sensible Welt besteht aus den Gesichtsempfindungen, die die Natur hervorbringt, wie ein Maler auf die Leinwand malt. Die Empfindung der Kälte, der Wärme, des Widerstandes, die wir durch den Tastsinn empfangen, erscheinen ebenfalls zerstreut in einem Raum von drei Dimensionen. Die Figuren aus den tastbaren Punkten besitzen jedoch geringere Deutlichkeit. Auch der Geschmack erscheint als eine räumliche Empfindung und ist stets mit Tastempfindungen verbunden. Die Empfindungen des Gehörs und des Geruchs bilden zwar keine Figuren und geben keine Vorstellung einer Ausdehnung; sie haben aber ihre Stelle in dem Raume, den uns die Gesicht- und Tastempfindungen vermitteln. Wie schon gesagt, Türget will die Frage nicht beantworten, wie die Empfindungen ihre räumliche Beziehung angenommen haben oder Ideen geworden sind. Immerhin erklärt er, Condillacs Ansicht nicht beipflichten zu können, daß die Erfahrung allein den Menschen dazu gebracht habe, seine Empfindungen auf bestimmte Distanzen zu beziehen, die einen außerhalb der andern wahrzunehmen und die Idee der Ausdehnung zu bilden, sondern er meint, daß die Empfindungen des Gesichts und Gefahs, und wahrscheinlich auch die übrigen, n o t w e n d i g auf eine Distanz bezogen werden, die sie außereinander erscheinen läßt, und daß sie nicht an sich selbst die Idee der Ausdehnung gewähren.

Unter den Empfindungen ist übrigens eine bestimmte Gattung nicht zu übersehen, die besonders durchdringend

(*pénétrante*) ist und auf das Innere unseres Körpers bezogen wird, so daß diese Empfindungen alle drei Dimensionen des Raumes ausfüllen. Es sind dies die Empfindungen des inneren Tastsinns oder des sechsten Sinnes: Schmerzen in Eingeweiden und Knochen, Übelkeit, Hunger, Durst, Leidenschaften, unbestimmte Empfindungen, die unsern Leib umgrenzen und ihn uns so immer gegenwärtig machen.

Noch sind wir weit entfernt, den Begriff der Existenz gebildet zu haben. Was vorliegt, ist nichts als ein rein passiver Eindruck, höchstens, wie einige „Metaphysiker“ annehmen, ein unwillkürliches Urteil, durch das wir unsere eigenen Empfindungen außerhalb unser selbst verlegen, um sie über die verschiedenen Punkte des vorgestellten oder ideellen Raumes (*espace que nous imaginons*) zu verteilen.

Doch das Rundgemälde, das sich aus allen unsern Empfindungen zusammensetzt, das ideale Universum, wie es Türgot auch nennt, ändert sich jeden Augenblick; wir erhalten die Ideen von Veränderung und Bewegung. Die Empfindungen sind aber in Gruppen vereinigt; diejenigen farbigen, warmen, kalten Punkte, die eine solche Gruppe bilden, behalten unter sich dieselbe Anordnung bei, während die Gruppen ihre beziehungsweisen Abstände ändern. Diese Gruppen werden später Gegenstände oder Individuen genannt. Unter diesen Gruppen zeichnet sich nun eine durch besondere Eigenschaften vor allen andern aus: sie ist immer gegenwärtig, denn wenn sie verschwindet, verschwindet überhaupt alles; alle Tastempfindungen gehören ihr an und umschreiben genau den Raum, in dem sie eingeschlossen sind, und endlich werden Lust und Unlust niemals auf einen anderen Punkt im Raume bezogen. Hiedurch wird uns dieses besondere Objekt, eigentlich sollte man sagen: diese besondere Gruppe zum Mittelpunkt des ganzen Universums, und wir gewöhnen uns daran, sie als unser eigenes Wesen zu betrachten.

Da indessen alle anderen Objekte des großen Rundgemäldes des idealen Universums beständig ihre Stellung ändern, wird unser Körper uns zum nötigen Maßstab, mit dem wir alle andern vergleichen. Da jedoch die andern Gruppen

von Empfindungen bei ihrer Wahrnehmung stets von der Wahrnehmung des Ichs begleitet sind, so bildet sich zwischen ihnen und uns eine Beziehung der Gegenwart, die beiden Beziehungspunkten, dem Ich und dem äußeren Objekt, die ganze Realität verleiht, die das Bewußtsein dem Gefühl des Ichs zuschreibt. Gerade der Umstand, daß das Objekt, welches wir als unser Ich betrachten, ein besonderes Objekt neben andern ist, hat zur Folge, daß wir jene andern Objekte außer uns wahrnehmen. Denn an sich sind die Empfindungen, die uns den Mond und die Sterne malen, nicht mehr von uns verschieden als diejenigen, die sich auf unsern Körper beziehen. Und die Beziehung unsrer Empfindungskomplexe auf bestimmte Orte des Raumes erfordert keineswegs, daß wir diese Empfindungskomplexe, die zwar einer außer dem andern wahrgenommen werden, auch außerhalb des Ichs wahrnehmen müssen. Erst wenn sich der Empfindungskomplex, der unsere sämtlichen Lust-, Luft- und Unlustempfindungen in sich enthält und uns beständig gegenwärtig ist, als besonderes Objekt neben allen übrigen abhebt und insolgedessen das Gefühl des Ichs dadurch, daß es auf den Körper beschränkt bleibt, selbst eine räumliche Beziehung erhält, d. h. auf einen bestimmten Ort im Raum bezogen wird, fassen wir die übrigen Objekte als außer dem Ich befindlich auf.

Doch über der sensibeln Welt erhebt sich eine noch viel ausgedehntere, die intelligible Welt (*monde intellectuel*). Die Gegenstände nämlich, deren Entfernungen und Bewegungen wir beobachten, interessieren uns um der Wirkungen willen, die diese Entfernungen und Bewegungen auf unsern Körper auszuüben scheinen, nämlich um der Empfindungen der Lust und Unlust willen, von denen jene Bewegungen begleitet sind. Die Gegenwart der Gegenstände wird die Quelle unserer Wünsche und Befürchtungen und das Motiv unsrer Körperbewegungen. Der Mensch macht nun aber die Erfahrung, daß die Gegenstände, auch wenn sie im Schlaf oder beim Schließen der Augen oder dadurch,

daß sie sich entfernen, unsichtbar werden, noch keineswegs vernichtet sind. Die Einbildungskraft verfolgt deshalb diese Objekte auch über die Tragweite unserer Sinne hinaus und weist ihnen einen Ort im Raume an, sie zieht Verbindungslinien zwischen diesen Gegenständen und der aktuellen Empfindung, sie mißt die Distanzen und berechnet die Veränderungen, die durch die kleinere oder größere Geschwindigkeit ihrer Bewegung hervorgebracht werden müssen. Die Erfahrung verifiziert alsdann ihre Berechnungen, und nun treten jene abwesenden Gegenstände wie die gegenwärtigen in das allgemeine System unsrer Wünsche und Befürchtungen, überhaupt unsrer Motive ein, alles Gedanken, denen wir bei Bergson wieder begegnen. So lernt der Mensch die Dinge selbst (*les êtres mêmes*, also Steigerung des Ausdrucks gegenüber den Gegenständen = *les objets*) von seinen Empfindungen unterscheiden. Die gegenwärtigen Gegenstände sind mit dem Ich-Bewußtsein durch die gleichzeitige Wahrnehmung verknüpft, die abwesenden Gegenstände dagegen bilden unter sich, mit dem, was wir sehen, und mit uns selbst entweder eine Kette von Kausalbeziehungen oder doch von räumlichen Beziehungen. Und von diesen Beziehungen ist das Ich immer einer der Endpunkte, so daß die Realität aller andern uns durch das Ich-Bewußtsein gewiß ist.

Was wir mit dem Worte „Existenz“ ausdrücken, ist nicht die einfache Empfindung der gegenwärtigen, auch nicht die lebhaft ausgemalte Vorstellung der abwesenden Gegenstände, auch nicht die bloße Beziehung der Entfernung oder Wechselwirkung, sondern es ist der gemeinsame Grund dieser Beziehung. Dieser gemeinsame Grund ist nur mittelbar zu erkennen. Wir übertragen in gewissem Sinne das Ich-Bewußtsein auf die äußern Objekte durch eine Art von Assimilation, die aber sofort wieder verschwindet, indem von allem, was das Ich charakterisiert, abstrahiert wird. Dieses Ich-Bewußtsein (*conscience du moi*) leitet übrigens Turgot wiederum aus dem Bewußtsein unsrer eignen Empfindung ab, aus dem das Ich-Gefühl hervorgehe.

So schreiben die Kinder allem, was sie sehen, Gefühl zu und die ersten Menschen statteten die ganze Natur mit Verstand und Leben aus, und der erste Schritt hiezu war eben die Übertragung alles dessen, was das Bewußtsein von uns selbst aussagt, auf die äußeren Gegenstände. Die Unterschiede, die wir dann zwischen den Lebewesen und den andern Gegenständen beobachten, veranlassen uns von der Vorstellung (*le concept*) der Existenz später den Verstand und die Fähigkeit zu empfinden abzusondern.

Die Sinnestäuschungen, die Illusionen, die Ausschweifungen der Einbildungskraft führen dazu, die existierenden Dinge vom bloßen Schein zu unterscheiden. Die Realität der ersteren wird gewährleistet, wenn die wahrgenommenen Gegenstände mit dem allgemeinen System der schon bekannten Dinge (*êtres déjà connus*) übereinstimmen. So kommt eine Unterscheidung zwischen der Existenz der Empfindung und der Idee der Existenz der Gegenstände selbst (Dinge) zustande. Doch erlauben wir uns mit der Verwechslung der Empfindungen mit den Gegenständen selbst fortzufahren, wenn damit kein praktischer Übelstand verbunden ist. Immerhin haben wir so sehr Empfindung und Begriff der Existenz unterscheiden gelernt, daß wir sogar die Empfindung auch noch von dem Begriff der Gegenwart trennen können. Gegenwart bedeutet jetzt nicht nur die Existenz eines tatsächlich wahrgenommenen Gegenstandes, sondern auch, daß ein Gegenstand, ohne tatsächlich wahrgenommen zu werden, innerhalb der Tragweite der Sinne sich befindet. Doch der Begriff der Existenz unterliegt noch weiteren Abstraktionen oder Verallgemeinerungen. Wie wir genötigt sind, unsere Empfindungen auf verschiedene Orte des Raumes zu beziehen, so müssen wir ihnen auch ein Verhältnis zu den verschiedenen Punkten der Dauer oder der Zeit geben. Ebenso wenig wie auf die Entstehung der Raumvorstellung geht Türgot auf die Entstehung der Zeitvorstellung ein. Er bemerkt nur kurz, daß die Vorstellung von der Existenz zusammen mit

der Vorstellung von der Sukzession unserer Gedanken uns diejenige der Zeit gebe. Die Einbildungskraft überschreitet nun die Grenzen des gegenwärtigen Augenblicks, wie sie den Kreis der aktuellen und möglichen Sinneswahrnehmungen überschritten hat. Wir schreiben alsdann auch denjenigen Gegenständen Existenz zu, die mit dem gesamten System der Dinge, dessen Existenz uns wegen seiner Beziehung zu unserer eigenen bekannt und verbürgt ist, durch die Kausalkette nach rückwärts und vorwärts verbunden sind. Hierbei sind wir allerdings gezwungen, uns selbst aus den Augen zu verlieren; denn jene Gegenstände existierten vor uns oder werden nach uns existieren, sie besitzen nicht mehr denselben Existenzbeweis, wie ihn das Bewußtsein von unseren eigenen Gedanken uns selbst gibt, sie sind zum Teil durch nichtaktuelle Beziehungen mit uns verbunden. Der Begriff der Existenz, wie er sich jetzt ergeben hat, ist jeder unmittelbaren räumlichen und kausalen Beziehung zu uns entkleidet worden. Wir urteilen über die Existenz der Dinge nur noch vermitteltst ihrer Beziehung zu dem allgemeinen System, von dem wir kein wesentlicher Bestandteil sind. Dieses System existierte vor uns und wird ebenfalls nach uns existieren, die Beziehung, die es zu uns hat, ist also jedenfalls für seine Existenz nicht notwendig, sondern nur für unsere Erkenntnis.

Doch der Begriff der Existenz kann noch allgemeiner gefaßt werden. Es lassen sich auch mehrere solche Systeme nebeneinander denken, so daß sie zu einander keine kausalen, sondern bloß räumliche Beziehungen besitzen. Die Existenz solcher Systeme außer oder neben dem unserigen schließt also nicht einmal mehr eine indirekte kausale Beziehung zu uns ein. Aber auch die einzige noch übrigbleibende räumliche Beziehung zu uns läßt sich aus dem Begriff der Existenz ebenfalls wegdenken. Warum soll es keine Systeme von Dingen geben können, die weder unter sich noch mit uns durch räumliche Beziehungen verbunden sind? Wir können uns dies allerdings nicht mehr vorstellen. Aber haben wir ein Recht, unsere Vorstellungen als Grenzen der Wirklichkeit auszu-

geben? Wir können freilich nicht wissen, ob das, was keine Beziehung zu uns hat, existiert; aber wir können seine Existenz ebensowenig einfach leugnen. Sind wir übrigens sicher, daß wir selbst räumliche Existenz haben, (*exister dans un lieu*) und zu irgend einem Ding räumliche Beziehungen besitzen? Zum mindesten ist es fraglich, ob das ideale räumliche System, auf das wir unsere Empfindungen beziehen, genau mit der realen Ordnung der Entfernungen der existierenden Wesen übereinstimmt. Dem Begriff der Existenz liegt alsdann einzig noch die Idee des Ich-Bewußtseins zugrunde, die, weil sie einfach ist (also noch nicht auf den Körper bezogen wird), auch nicht näher definiert werden kann. Daß bei der Verallgemeinerung der Vorstellung des Ich-Bewußtseins und bei ihrer Übertragung auf äußere Dinge von allem für das Ich Charakteristischen abgesehen wird und daß diese Verallgemeinerung eigentlich einen wahrhaften Widerspruch mit sich selbst bedeutet, teilt diese Verallgemeinerung mit allen Abstraktionen.

Zu dieser psychologischen Ableitung des Existenzbegriffs verfehlt Türgot übrigens nicht zu bemerken, daß er für die Schilderung der verschiedenen Phasen der Entwicklung sich manchmal solcher Begriffe bedient habe, über die der Mensch auf jenen Stufen unmöglich verfügte, die aber für die Bezeichnung dessen, was er dachte, unentbehrlich waren.

Wir haben Türgot bis jetzt nicht unterbrochen, um zu verhüten, daß der Eindruck seiner klaren und tiefdurchdachten Auseinandersetzungen verwischt werde. Es sind Gedanken, die seitens der Geschichte der Philosophie größere Beachtung verdient hätten, als ihnen bisher zuteil geworden ist. Würde man nicht gern auf einen Condillac verzichten, um dagegen einen Türgot einzutauschen? Condillac hat als einer der Bahnbrecher der französischen Revolution seinen Dienst getan. Dagegen kann eine Darstellung, die die Anfänge des französischen Positivismus und seine Beziehungen zu den andern Hauptströmungen des philosophischen Denkens klarlegen möchte, auf eine Berücksichtigung Türgots nicht verzichten.

Der Raum ist nach Türgot keine Empfindung, sondern eine notwendige Beziehung der Empfindungen und

als solcher ideal. Zugleich wird allerdings von ihm auch gesagt, daß die Einbildungskraft ihn hervorbringe. Wie nahe stehen diese Gedanken der Kantischen Philosophie? Das ganze ideale Universum, meint Türgot, würde noch nicht als etwas, das außer uns ist, aufgefaßt werden, wenn nicht unser Ich selbst räumlich würde. Durch die feste Verbindung, die unsre Lust- und Unlustgefühle samt den innern Tastempfindungen mit jener Gruppe von Gesichts- und äußern Tastempfindungen, die wir unsern Körper nennen, eingehen, hat unser Ich diese räumliche Eigenschaft erhalten.

Wir haben aber jetzt erst eine sensible Welt erhalten, eine Gruppe von Empfindungen, die wir mit unserm Ich identifiziert haben, und die übrige Welt draußen. Höhere Beziehungen als nur räumliche verwandeln den mundus sensibilis in einen mundus intelligibilis. Das Interesse, das wir jener Empfindungsgruppe, die wir unsern Leib nennen, zuwenden, setzt unsre höhere Verstandestätigkeit ins Spiel. Durch diese treten nun auch die für unsre Sinne abwesenden Gegenstände in das allgemeine System unsrer Motive zum Handeln ein; ja, erst der Verstand hat aus den Empfindungsgruppen durch deren Einordnung in dieses System Gegenstände oder Wesen gemacht. Die Beziehungen, die die Gegenstände in diesem System miteinander verknüpfen, sind kausaler Art oder, wenn sie bloß räumlich sind, die Gegenwart transzendierend. Was aber die Gegenstände dieses Systems zu existierenden erhebt, ihnen Existenz verleiht, ist etwas, was zu diesem beziehenden Denken noch hinzukommen muß, nämlich die Übertragung des Ichbewußtseins. Spätere Erfahrungen führen dann wieder dazu, daß wir einige Merkmale dieses Ichbewußtseins, nämlich Verstand und Empfindungsfähigkeit, erst absondern und für uns zurückbehalten, ehe wir es auf die Gegenstände übertragen. Was nach diesem Abzug in dem Begriff der Existenz übrig bleibt, ist allerdings nicht zu definieren. Es ist etwas, das aus dem Ichbewußtsein stammt und über die Zugehörigkeit des Gegenstandes zum „System“ hinausgeht; dies ist

alles, was man zu seiner Charakterisierung sagen kann, es ist also ein irrationales Element.

Der Begriff der Existenz erhält dann nacheinander eine Reihe genauerer Bestimmungen. Die Empfindungen verlieren jetzt das Merkmal der Existenz oder werden zu einer niedrigeren Art des Seins hinuntergedrückt. Der Begriff der Gegenwart wird umfangreicher, er bedeutet das, was wahrzunehmen möglich ist, und das gilt von allem, was in dem uns zugänglichen Raume liegt. Die permanent possibilities eines Mill — der übrigens bis an diesen Ausdruck alles schon bei Berkeley finden konnte — bilden also keinen Gegensatz zur Gegenwart oder zum Gegebenen, sondern sie sind ein Teil dieser Gegenwart und dieses Gegebenen selbst. Und der Raumbegriff ist es, der uns die Berechtigung dazu gibt. Diese Erwägungen Türgots gehen also über das bloß Psychologische weit hinaus und betreffen bereits die quaestio juris.

Zu dieser Unterscheidung von Empfindung und Existenz hat die Erfahrung von allerhand Sinnestäuschungen sehr viel beigetragen. Während Berkeley und Hume das Moment der Fallazen stets im skeptischen Sinne ausbeuteten, versteht es Türgot, dasselbe zur genauern Bestimmung des Begriffs der Existenz zu verwenden. Die Existenz ist das dem Schein Entgegengesetzte.

Wir dehnen nun aber dieses System der existierenden Dinge zeitlich so weit aus, daß wir uns dabei selbst aus den Augen verlieren. Der Begriff der Existenz hat in dieser neuen Phase alle unmittelbaren, räumlichen und kausalen Beziehungen zu uns abgestreift. Wir selbst treten völlig zurück gegenüber diesem System, das allem, was zu ihm in Beziehung steht, die Eigenschaft der Existenz verleiht.

Wenn dann aber Türgot den Begriff der Existenz noch mehr sich erweitern läßt und auf Systeme, die mit unserm weder kausal noch räumlich verbunden sind, ausdehnt, so übersieht er, daß sich dadurch der Begriff des Existierenden in den des Möglichen verflüchtigt, es wäre denn, daß wir andere positive Beziehungen namhaft machen könnten. Und auch dann würde der Begriff der Existenz, der eben nun einmal durch

die räumlich=zeitlichen und kausalen Beziehungen charakterisiert ist, ohne nähere Bestimmungen, die schon in die Bezeichnung aufzunehmen wären, nicht wohl sich verwenden lassen.

Dieser Art von Existenz läge dann einzig noch die Idee des Ich-Bewußtseins zugrunde.

Das System, das dem Begriff der Existenz als Unterlage dient, ist zunächst doch nur ein ideales. Welche reale Bedeutung mag es haben? Sind wir sicher, daß wir selbst räumliche Existenz haben? Unmittelbar ist unsre Existenz doch nicht in räumlicher Beziehung gegeben.

Türgots Ansicht, daß zum Existenzbegriff die Übertragung wenigstens eines Teils der Komponenten des Ich-Bewußtseins gehöre, verdient noch eine nähere Besprechung. Wir fragen, ist dies nicht eine Parallele zu Berkelys Behauptung, daß das esse gleich sei dem percipi? Doch Berkeley geht von den ihm in der Erfahrung gegebenen Gegenständen aus und findet, wie der Begriff derselben in dem Perzipiertwerden bestehe, so müssen auch die Begriffe aller andern Gegenstände gedacht werden. Türgot dagegen fragt, wie entsteht überhaupt der Begriff eines Gegenstandes? Ich kann mir überhaupt kein Sein neben meinem eignen denken, ohne daß ich ihm einen Teil von meinem Selbst schenke und es damit ausstatte. Die Gegenstände haben etwas von meinem eignen Sein erhalten, auch wenn ich ihnen die Fähigkeit zu denken und zu empfinden abspreche. Der Satz, sein heißt in Beziehungen stehn, wird also von Türgot nicht anerkannt, es muß nach ihm noch ein Mehreres dazu kommen. Der Begriff der Existenz enthält etwas Irrationales. Man verstehe wohl, es handelt sich zunächst noch nicht um die Frage, ob ein solches Sein außer uns wirklich vorhanden sei, sondern bloß darum, wie wir es denken müssen. Der Gedanke liegt nahe, daß es nur psychische, keine Denknöthwendigkeit sei, in den Begriff der Existenz jenes Merkmal des Ich-Bewußtseins aufzunehmen. Unsere modernen Positivisten würden ohne weiteres so schließen und das Merkmal des Ich-Bewußtseins samt dem damit verwandten Substanzbegriff als Überbleibsel des Animismus der Primitiven einfach streichen. Aber

dann würde diese Welt nicht so sein, wie sie sich der gemeine Mann denkt. Der wissenschaftliche Weltbegriff würde dann nicht bloß der Form nach, sondern auch inhaltlich vom gewöhnlichen ziemlich stark abweichen. Wir haben uns in einer historischen Betrachtung nicht für die eine oder andere Fassung zu entscheiden, müssen aber doch geltend machen, daß in Sachen der Erkenntnis Gemütsbedürfnisse, die offenbar den volkstümlichen Weltbegriff erzeugt haben, nicht den Ausschlag geben dürfen. Es wird also darauf ankommen, welchen Weltbegriff wir als gültig anerkennen.

Anders wird freilich die Frage behandelt werden, wenn man sich auf den Standpunkt stellt, daß die Übertragung der Idee des Ich-Bewußtseins auf die Vorstellung der Gegenstände in unserm Beziehungssystem zwar für den Menschen eine Notwendigkeit sei, daß es aber gleichwohl fraglich sein könne, ob diese Anschauungs- oder Denkform für die Dinge an sich gültig sei. Dies ist die Betrachtungsweise des Phänomenalismus, wie ihn z. B. Kiehl vertritt. Die Übertragung der Idee des Ich-Bewußtseins auf die Gegenstände des Beziehungssystems würde dann dem entsprechen, was Kiehl den formalen Substanzbegriff nennt. So sagt er: ¹⁾ „Wenn also die Substanz weder ein Gegenstand der Erfahrung ist, noch das Wesen eines Dinges an sich selbst ausdrückt, wenn sie weder phänomenal ist, noch noumenal zu gebrauchen und dennoch ein notwendiger Begriff; so bleibt nur übrig, sie als eine Denkform zu betrachten, als eine Form der Fassung und Beurteilung des sinnlichen Materiales unseres Wissens durch den Verstand.“ Die Kategorie der Substanz, die auf den Anschauungsformen des Raumes und der Zeit beruht, hat aber keine Gültigkeit für die Dinge an sich.

IX. Kapitel.

Türgots Beweise für die Existenz einer Außenwelt.

Zuerst weist Türgot nach, daß die Existenz einer Außenwelt (des *êtres extérieurs*) überhaupt zu einem Problem werden mußte. Freilich ist das so lange nicht der Fall, als

wir nur solche Gegenstände ins Auge fassen, die den Sinnen gegenwärtig sind. Das Urtheil, mit dem wir den Gegenständen einen Ort außer uns und im Raume anweisen, kann kein Irrthum sein. Es ist ja eigentlich nichts anderes als die Tatsache des Eindrucks selbst, den wir erhalten. Es bezieht sich auch auf rein ideale Objekte und weist ihnen ideale Entfernungen voneinander an, und das Ich ist ein Gegenstand wie die andern auch, seine räumlichen Beziehungen zu den andern Gegenständen sind nur relativer Art, und es kann keine Rede davon sein, dem Bewußtseinsgefühl (*sentiment de la conscience*), wodurch es sich von andern Gegenständen unterscheidet, einen Ort im absoluten Raume anzuweisen. Einen Irrthum könnte man höchstens darin erblicken, daß wir das Ich-Bewußtsein auf einen besondern Gegenstand beschränken, da ja auch alle andern um uns herum lokalisierten Empfindungen ebensogut Modifikationen unsrer Substanz sein können.

Sobald man jedoch Dinge annimmt, die unabhängig von unserer Wahrnehmung und unsrer eignen Existenz existieren — Rom und London existieren ja für uns, auch wenn wir in Paris sind —, so gibt es zwei Daseinsordnungen, zwei getrennte Welten, von denen mindestens die eine von der andern durchaus unabhängig ist: eine Welt der Empfindungen, die im idealen Raum lokalisiert erscheint, und eine Welt von Dingen, die im Raume durch reale Entfernungen getrennt wird. Jedenfalls ist die reale Welt von der andern unabhängig. Weil es jedoch eine große Zahl von Erscheinungen gibt, wie die Sinnestäuschungen, die Wahrnehmungen von Objekten darstellen, denen doch nichts Reales zugrunde liegt, so liegt kein Widerspruch darin, sich auch die Welt der Empfindungen ohne äußere Dinge vorzustellen. Daraus entsteht eine große Schwierigkeit, die Realität der Außenwelt zu beweisen, da sich letztere ja ganz auf die ideale Welt der Empfindungen stützt.

Für die meisten Menschen existiert freilich dieses Problem nicht. Sie glauben, die Körper zu sehen und zu berühren. Zugegeben werden muß freilich, daß die Korrespondenz der

Welt der Empfindungen mit der Welt der Dinge für die meisten Gegenstände so groß ist, daß die gemeine Lebenserfahrung uns gegen ein solch falsches Urteil nicht schützt. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die meisten Menschen sich nicht vorstellen können, daß man die Existenz der Körper erst zu beweisen habe. Condorcet erzählt uns jedoch, daß Türgot häufig sich geäußert habe, ein Mensch, der niemals die Frage nach der Existenz der Außenwelt als etwas Schwieriges und Interessantes ins Auge gefaßt habe, werde in der Metaphysik niemals etwas leisten.

Einige Philosophen wie die Egoisten (Solipsisten) und Idealisten haben freilich den Knoten zerhauen und schlankweg jede Außenwelt oder doch eine materielle geleugnet, wie die indischen Metaphysiker und Berkeley.

Einige freilich meinten, diese Philosophen einfach ver-spotten zu können, und glaubten sich einer ernsthaften Widerlegung ihrer Ansichten überhoben. Doch mit Unrecht; man muß ihnen antworten und sie ernstlich widerlegen.

Manche glaubten dies damit abtun zu können, daß sie auf die Empfindungen hinwiesen, die schon an sich selbst und unmittelbar ein Zeugnis für die Gegenwart von Körpern seien. Türgot will diese Ansicht dadurch widerlegen, daß er daran erinnert, die Empfindung könne auch innerhalb der Nervenbahn unmittelbar, ohne Veranlassung durch den Gegenstand, entstehen, auf den wir sie beziehen. Doch ist dieser Beweis wenig überzeugend. Türgot ist etwas Menschliches zugestoßen, wie es auf diesem Gebiet so leicht geschieht und zu seiner Zeit noch weit entschuldbarer war als heute, wo diese Probleme eine intensive Durcharbeitung erfahren haben. Er hat übersehen, daß die Gegenstände, die unsre Sinneswahrnehmungen bewirken, ja selbst idealer Natur sind. Er hat seine eigenen Voraussetzungen nicht festgehalten, wenn er den Einwand der Gegner, die Empfindung weise schon an sich auf einen Gegenstand hin, der sie verursache, überhaupt ernst nimmt und damit widerlegen will, daß die Empfindungen ja auch an irgendeinem Punkt der Nervenbahn anheben könnten. Er hätte einfach erwidern müssen, daß bei

einer Sinneswahrnehmung nichts anderes vorliegt, als daß sich der Empfindungskomplex, den wir Leib nennen, an einem bestimmten Orte des Raumes und in einem bestimmten Verhältnis zu andern Empfindungskomplexen befindet, infolgedessen dann der betreffende Gegenstand wahrgenommen wird. Nehme ich Aufstellung an einem bestimmten Platz und bringe meinen Leib in ein bestimmtes örtliches Verhältnis zu einem Empfindungskomplex Wiese, so tritt ein neuer Empfindungskomplex Baum auf. Der Baum, den ich wahrnehme, ist zwar außer mir, aber deshalb dennoch ein Bestandteil des idealen Rundgemäldes, von dem mein Leib ebenfalls einen Bestandteil bildet.

Hat Türgot dem Einwand, der Empfindungsvorgang weise schon an und für sich auf die Existenz von Außendingen hin, zu große Bedeutung beigelegt, so können wir seiner kurzen Abfertigung derer nur zustimmen, die behaupten, unser Körper sei ja ein solches Außending. Warum sollten, so führt er aus, die Empfindungen, die auf unsern Leib bezogen werden, eher die Existenz eines Außendinges voraussetzen, als die Empfindungen, die Bäume und Häuser darstellen? Allerdings sind die auf unsern Leib bezogenen Empfindungen von lebhafteren Lust- und Unlustgefühlen begleitet. Allein weshalb sollte eine Schmerzempfindung notwendiger auf einen kranken Außenkörper hinweisen, als eine Empfindung blau auf ein reales, lichtreflektierendes Außending?

Wir können also nicht leugnen, daß die Existenz einer Außenwelt in der Tat ein schwieriges und wichtiges Problem ist.

Türgot versucht alsdann, und dies ist seine zweite Aufgabe, anzudeuten, wie diese Frage zu beantworten ist. „Können wir also gar nicht aus uns selbst hinaustreten, aus dieser Art von Gefängnis, in dem uns die Natur eingeschlossen hält?“ Wir kennen, so meint er, Beweise, die uns volles Vertrauen einflößen, nämlich die Induktionen vermittelt der Kausalbeziehung. Diese müssen wir auch zum Beweise der Existenz von Außendingen verwenden. Der jährliche Umlauf der Erde um die Sonne und ihre tägliche Rotation um ihre

Achse, der Lauf der Sterne, die Anziehungskraft der Körper sind alles Tatsachen, die nicht anders bewiesen werden als durch die genaue Übereinstimmung der dabei gemachten Voraussetzung mit den beobachteten Erscheinungen. Obgleich nun unsere Empfindungen niemals außer uns existierende Substanzen sind, noch sein können, obgleich die aktuellen Empfindungen niemals die vergangenen Empfindungen sind, noch sein können, so sind sie doch Tatsachen. Und wenn man von diesen Tatsachen auf ihre Ursachen zurückgeht, so findet man sich genötigt, ein System von intelligenten oder körperlichen Wesen (*êtres*) anzunehmen, die außer uns (gemeint ist: unabhängig von uns) existieren. Dies ist der einzige Beweis, der überhaupt möglich ist. Und da weder die Außendinge noch die vergangenen Empfindungen mit der aktuellen Empfindung eine solche Verknüpfung haben, die als notwendig nachgewiesen werden könnte, so kommt dem Beweise für die Existenz von Außendingen zunächst nur Wahrscheinlichkeit zu; durch die verschiedenen Grade der Übereinstimmung zwischen der vorausgesetzten Ursache und den Erscheinungen wächst die Wahrscheinlichkeit bis zur Gewißheit.

Interessant ist die Wiedergabe von Türgots Erkenntnislehre durch Condorcet. Dieser sagt darüber folgendes: „Er (Türgot) findet, daß für uns die Existenz die Vorstellung von der Permanenz gewisser Empfindungskomplexe sei, die unter ähnlichen Verhältnissen konstant als dieselben erscheinen oder mit solchen Veränderungen, die gewissen Gesetzen unterworfen sind.“

Condorcet zeigt in dieser Schilderung, die er von Türgots Erkenntnislehre entwirft, daß er seine eignen Anschauungen mit denjenigen seines Freundes verwechselte. Jedenfalls kann sich Condorcet nur auf den ersten Teil jenes Artikels von Türgot berufen, in dem die Entstehung und der wahre Sinn der Existenz behandelt wird.

In jenem ersten Teil hat Türgot nachgewiesen, daß sich mit gegenwärtigen Empfindungen allein der Begriff der Existenz nicht bilden läßt, den wir nun einmal auf die Welt anwenden, in der wir leben. Wir fanden transzendente Größen

dazu verwendet, wie raumzeitliche und kausale Beziehungen usw. Es ließen sich sogar verschiedene Grade der Transzendenz konstatieren.

Im zweiten Teil seines Artikels kommt Türgot darauf zu sprechen, was Hume die verschiedene (spezifisch, nicht bloß numerisch), die andere, die doppelte Existenz und wir die nichtpsychische Welt genannt hatten. Türgot postuliert eine solche mit Hilfe des Kausalschlusses, dem er, als auf Induktionen beruhend, nur Wahrscheinlichkeit zuerkennt.

Es scheint, daß Türgot die Tragweite seiner Aufstellungen im ersten Teil dieses Artikels selbst nicht erkannt habe. Es ist ihm darin ähnlich ergangen wie Kant, von dessen enger Beziehung zu Türgot wir noch zu reden haben werden. Durch den Nachweis jenes Systems von raumzeitlichen und kausalen Beziehungen ist die Möglichkeit der exakten Naturwissenschaft dargetan, ein Ziel, das Locke noch nicht erreicht hatte und das Hume von seinen Annahmen aus überhaupt als unerreichbar hingestellt hatte. Mit diesem Ziel will sich aber Türgot nicht zufrieden geben. Die Polemik gegen Berkeley hat ihn hier wohl weiter getrieben, als es sonst gegangen wäre. Er macht sich jetzt den Nachweis von etwas Nichtpsychischem zur Aufgabe. Eine Vorbereitung hierzu war schon die Behauptung, daß im Begriff der Existenz etwas von unserer Idee des Ich-Bewußtseins stecke. Hiermit verläßt jedoch Türgot den Boden der Erkenntnistheorie und begibt sich auf das Gebiet der Metaphysik. Sein Begriffssystem ist ja schon etwas Transzendentes, weshalb konnte er sich damit nicht zufrieden geben? Der populäre Weltbegriff soll erkenntnistheoretisch gerechtfertigt werden. Weshalb? Und diese Rechtfertigung ist nicht möglich, ohne ein Urteil über das Wesen, nicht bloß die Existenz eines Transendenten abzugeben. Eine Bestimmung des Wesens der Gegenstände des Begriffssystems bedeutet aber so recht eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Alles, was wir kennen, ist uns nur als Bewußtseinsinhalt, als ein Psychisches gegeben; wie läßt sich da die Annahme von etwas rechtfertigen, das nicht psychisch ist? Jedenfalls nicht durch einen Kausalschluß, sondern — was

Türgot wohl eigentlich meinte — durch Bestimmung des Wesens des Kausalschlusses. Türgot charakterisiert den einzelnen Kausalschluß als Induktion. Wir kommen mit unserer Erkenntnis der Wirklichkeit nie zu einem Abschluß, immer treten wieder neue Resultate auf. Dies bringt uns auf den Gedanken, daß jenes Transzendente, ohne das es keine Wissenschaft gibt, etwas ganz Andersartiges sei, als wir sind, etwas Passives, das sich nicht selbst zu erkennen gebe, sondern von uns in seinen Schlupfwinkeln mühsam aufgesucht werden müsse. Der Mensch bewegte sich in seinen Ansichten über das Wirkliche zuerst in der Richtung, daß er sich dasselbe zunächst völlig *sui generis* vorstellte. Später war er genötigt, ihm zu einem großen Teil die Fähigkeit, zu denken und zu empfinden, wie er dachte und empfand, wieder abzusprechen. Das Wesen des Induktionschlusses bestärkte ihn in der Annahme, daß es ein ihm Fremdes sei, ein Ich mit negativem Vorzeichen.

Da jedoch dem naiven Individuum das Transzendenzproblem unverständlich, zu wenig anschaulich und zu kompliziert ist, mußte ihm jenes Nichtpsychische oder die Körperwelt oder Außenwelt zugleich auch noch die Stelle des Transzendenten vertreten. Der Philosoph dagegen sollte beide Probleme voneinander scheiden.

Das Problem, ob eine Außenwelt im Sinne eines Nichtpsychischen existiere, ist für die Wissenschaft keine Lebensfrage, wie Türgot ja eigentlich selbst so überzeugend nachgewiesen hat; denn für die Wissenschaft genügt die Aufstellung eines transzendenten Beziehungssystems. Von hier aus erscheint die Existenz des Nichtpsychischen als ein möglicher Fall neben vielen andern.

Kant, so scheint es mir, hat den Artikel Türgots in der Realenzyklopädie gekannt und dieser hat einen mächtigen Einfluß auf die Gestaltung seines eigenen Systems gehabt. Auch bei ihm finden wir die Einteilung in den *mundus sensibilis* und den *mundus intelligibilis*, und zwar in einer bis ins Einzelne entsprechenden Weise. In jenem werden die Empfindungen geordnet, aber er ist Sinnlichkeit, weil der Verstand

noch nicht weiter eingreift. Dies geschieht erst da, wo durch Einordnung in ein raumzeitliches und kausales System über die sinnliche Gegenwart hinausgegangen wird. Natürlich meine ich unter den Anschauungen Kants die in der Kritik von 1781 und nicht die in der Dissertation von 1770 ausgesprochenen. Hume hatte stets geleugnet, daß der Verstand dies tun könne; Türgot zeigt, daß er es dennoch tut und tun muß, soll es überhaupt zur Bildung dessen kommen, was wir den Begriff der Existenz nennen. Erst dann haben wir Gegenstände, die eben mehr sind als Gruppen von Empfindungen, wie Hume und Condillac die Objekte definiert hatten.

Von Türgot aus lassen sich auch verschiedene Mißverständnisse aufhellen, denen die Kantsche Philosophie ausgesetzt ist. Es ist gesagt worden, es sei verkehrt, daß Kant den Kausalatz auf die Erscheinungen angewandt habe; die Erscheinungen seien gerade nicht kausal verknüpft und deshalb auch unerklärbar ohne eine Außenwelt. Es ist aber nicht zutreffend, daß Kant den Kausalatz auf die Erscheinungen angewendet habe. Durch die kausale Verknüpfung *w e r d e n* die Erscheinungen ja zu den phänomenalen *G e g e n s t ä n d e n*, die erst die Erfahrung ausmachen.

Es wird aber auch von hier aus klar, weshalb der Kausalatz nach Kant *a priori* ist, obschon die einzelne kausale Beziehung keineswegs *a priori*, sondern *a posteriori* gilt, Sache der Erfahrung ist.

Jede Erscheinung muß, um ein Gegenstand der Erfahrung und nicht bloß ein Schein zu sein, in das raumzeitliche Beziehungssystem aufgenommen werden. Es steht von vornherein fest, daß sie nur dann einen Bestandteil unserer Erkenntnis bildet, wenn sie in diesem System ihren Platz findet; welcher es freilich sei, das ist nur *a posteriori* festzustellen. Kant lehrt nicht, daß uns ein lückenloser Kausalzusammenhang *g e g e b e n* sei, sondern nur, daß jede Erscheinung, die zur Erfahrung gehören soll, in einem vorausgesetzten, niemals erreichten lückenlosen Zusammenhang ihre Stelle finden müsse. Denn da uns in diesem raumzeitlichen Zusammenhang feste, nicht umkehrbare Sukzessionen gegeben sind, so können wir ein

solches System nur begreifen, wenn wir den Satz vom Grunde auf jene Sukzessionen anwenden. Indem Kant ähnlich wie Türgot in dieses Beziehungssystem auch noch den Substanzbegriff aufgenommen hatte, stellt er nun plötzlich die Frage, ob dieses System real und nicht bloß ideal sei. Während Türgot fand, dasselbe habe zunächst nur ideale Geltung, und ihm dann eine reale Existenz als Ursache zur Ergänzung gab, ohne daß es ihm gelungen wäre, die Notwendigkeit dieses Schrittes nachzuweisen, verhält sich Kant konsequenter, er lehrt, daß wir nicht wissen, was diese Gegenstände an sich seien. Die Dinge an sich zu erkennen sei nicht möglich, sondern nur die Gegenstände der Erfahrung. Kant selbst, nicht erst seine Anhänger, hat dann den Begriff des Dinges verwirrt, indem er ihn in Beziehung setzte zum Stoffe der Erfahrung und, wie Türgot, den Kausalsatz hiebei verwendete. Nicht und dem Geiste seiner Philosophie entsprechend ist jedoch nur der negative Begriff des Dinges an sich. Daß dieses Ding an sich dann auch positive Bedeutung erhielt, rührt davon her, daß Kant dem Begriff der Transzendenz einen zu kleinen Umfang gab. Er bezog ihn bloß auf das *W e s e n* des Wirklichen, er gab ihm keine Beziehung zu dem Erfahrbaren. Die Erfahrung im wissenschaftlichen Sinn ist nicht nur das unmittelbar Gegebene, sondern das, was dazu in notwendigem Zusammenhang steht. Die Erfahrung ist ohne Transzendenz gar nicht möglich. Da es Kant um eine strenge Scheidung des Metaphysischen, auf das er den Ausdruck transzendent anwandte, von der Erfahrung zu tun war, wollte er diesen Begriff nicht für diese gebrauchen. Daraus entstand ein Knäuel von Mißverständnissen. So z. B. ist es der Kausalsatz, der einerseits eine Erscheinung zum Gegenstand der Erfahrung macht, anderseits die Erfahrung überschreitet und das metaphysische Ding an sich erschließt; er drückt also bald die erkenntnistheoretische, bald die metaphysische Transzendenz aus.

X. Kapitel.

d'Alemberts Lehre von der Existenz einer Außenwelt in den Elementen der Philosophie.

d'Alembert nimmt für den Philosophen das Recht in Anspruch, sich der gewöhnlichen Sprache zu bedienen und von äußeren Körpern zu reden, ehe er noch bewiesen hat, daß es solche gibt. Es handelt sich für ihn dann lediglich darum, ein Faktum — eben den Glauben an die Existenz solcher Körper — anzuerkennen und nicht auch schon darum, es zu beweisen.

Eine sehr häufige und einfache Beobachtung dient uns dazu, unsern Körper von den ihn umgebenden zu unterscheiden. Wenn irgend ein Teil unseres Körpers einen andern berührt, ist unsere Empfindung doppelt; sie ist aber einfach und ohne Antwort, wenn wir einen fremden Körper berühren. Dies genügt, um das „Wir“ zu unterscheiden und um zunächst im allgemeinen den Unterschied zu erkennen zwischen dem, was „Unser“ ist, und dem, was es nicht ist. d'Alembert gibt allerdings zu, daß dieser Schluß von unseren Sensationen auf die Existenz von Objekten nicht beweiskräftig sei. Aber der Hang (*penchant*) so zu schließen, sei unüberwindlich.

Er gibt dann eine andere Antwort, auf die vorliegende Frage, die einzig vernünftige, die sich geben lasse: dieselben Wirkungen entstehen aus denselben Ursachen; setzt man nun für einen Augenblick die Existenz der Körper voraus, so könnten die Empfindungen, die sie uns erfahren ließen, weder lebhafter, noch konstanter, noch übereinstimmender sein, als sie sind, also müssen wir voraussetzen, daß Körper existieren.

Das erste der beiden Argumente, das d'Alembert selbst nicht überzeugt hat, stammt offenbar von Condillac. Es hat aber, trotzdem d'Alembert seine Unzulänglichkeit erkannt hatte, in der französischen Philosophie Schule gemacht. Destütt de Tracy¹⁾ hat es wiederholt und Maine de Biran²⁾ seine ganze Philosophie darauf aufgebaut. Die doppelte Empfindung ist die Folge von einer Tätigkeit des Geistes, einer intellektuellen Operation, sie ist ein „Gefühl“ der Seele und als solches ver-

· schieden von der gewöhnlichen Empfindung. Dort erhält der Mensch die innere Wahrnehmung seiner selbst, sein Selbstbewußtsein; er nimmt sich als Ich wahr, als freie, vernünftige Person. Hier dagegen haben wir passive Affektion und bloße Notwendigkeit. Wir dürfen deshalb nicht von den Empfindungen ausgehen, um aus ihnen unsere Erkenntnis aufzubauen. Tun wir es doch, so entgeht uns gerade das Wertvollste davon, das doch eine Erfahrung ist so gut wie die anderen, nämlich das Selbstbewußtsein. Dilthey hat in seinen Beiträgen zur Lösung der Frage vom Ursprunge unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht diese Gedanken weiter verwertet; Rickert widerlegt sie, indem er geltend macht, daß in der Entgegensetzung von Bewegungsempfindung und der sie hemmenden Druckempfindung zwar die Tatsache gegeben sei, die uns eine von unserem Willen unabhängige Welt kennen lehre, daß aber das, was für das wollende Subjekt etwas Unabhängiges ist, es noch nicht für das erkennende zu sein braucht.³⁾ Und um letzteres könne es sich hier allein handeln. Und ebenso weist Störing⁴⁾ nach, daß das psychologische Subjekt in der Erkenntnistheorie nicht verwertet werden kann. Man wird aber nicht bestreiten können, daß man, wenn man über das Wesen des Erkannten ein Urtheil fällen will, wenn man, wie dies viele Erkenntnistheoretiker, und unter ihnen ja gerade die Realisten, zu tun pflegen, über das Wesen der Außenwelt Bestimmungen zu machen sich zur Aufgabe setzt, die Gedanken von Maine de Biran alsdann als berechtigt anerkennen muß. Von einer res, einem Nichtich, läßt sich doch nur dann reden, wenn man ihm ein Ich entgegensetzt.

Der zweite Beweis, den d'Alembert für die Existenz der Körper anführt, scheidet die Frage nach der Existenz von etwas Transzendente[m] nicht von der anderen, welches Wesen dieses Transzendente besitze. Der gemeine Mann und der Einzelwissenschaftler, ja selbst viele Philosophen verwechseln beide Fragen. Darum redet d'Alembert auch von Skeptikern, denen er mit diesem Argumente antworten wolle.

Man hätte von ihm allerdings erwartet, daß er in dieser

Sache einen viel besseren Beweis zu erbringen imstande sein würde. Er vertritt ja die Annahme, daß alle Dinge in einem durchgehenden Zusammenhange ständen, den wir allerdings nicht ohne viele und große Lücken erfassen können. Von diesen seinen eigenen Voraussetzungen aus und unter Berücksichtigung von Türgots Gedanken, die er doch kennen mußte, hätte man denken müssen, daß er zu befriedigenderen Ansichten gelangt wäre. Es läßt sich diese Enttäuschung, die er uns bereitet, nur so erklären, daß ihn ebenso wie Türgot der Gegensatz zu Berkeley und Hume weiterführte, als er, ohne in dieser Oppositionsstellung sich zu befinden, vielleicht gegangen wäre.

Doch gleich im Anschlusse an das besprochene Argument corrigiert sich d'Alembert selbst. Er wollte den Einwand widerlegen, daß die Illusion der Träume uns ebenso lebhaft berühre, wie wenn es reale Gegenstände wären. d'Alembert entgegnet, beim Erwachen bemerken wir doch, daß das, was wir zu sehen, zu hören oder zu betasten geglaubt hatten, keine Beziehung aufweise weder zu dem Orte, an dem wir waren, noch zu dem, was wir vorher getan hatten. Und er erklärt dann, daß wir also das Wachen vom Traume durch jene Kontinuität der Handlungen unterscheiden, die während des Wachens sich folgen und einander veranlassen. Sie bilden eine kontinuierliche Kette, welche die Träume plötzlich unterbrechen, und in der wir die Lücken ohne Mühe bemerken, die der Schlaf in sie gerissen hat. Durch diese Prinzipien kann man an den Objekten die reale Existenz von der angenommenen unterscheiden.

Mit einem Male gibt also d'Alembert den kontinuierlichen kausalen Zusammenhang als das Kennzeichen an, an dem man die reale Existenz von der bloß eingebildeten unterscheiden könne. Mochte auch Schopenhauer noch so sehr von der Widerspruchslosigkeit und Geschlossenheit der Träume reden, von einer solchen Kontinuität und einem derartigen Zusammenhang, wie sie die Gegenstände jenes Systems der Beziehungen aufweisen, das uns Türgot geschildert hat, kann doch keine Rede sein. Man vergleiche auch Störings Ent-

gegnung auf ähnliche Behauptungen von Helmholtz.⁵⁾ In dieser Entgegenstellung von Wachen und Traum kommen die eigentlichen Gedanken d'Alemberts so recht zur Geltung.

Wie übereilt jenes Argument für die Existenz der Körper eigentlich war, das er dem Kausalschluß entnahm, zeigt sich auch im weiteren Fortgang der Darstellung. D'Alembert kommt nun auf die dritte Frage zu sprechen, die wir früher auch schon erwähnten, wie wir nämlich dazu gelangen, uns eine Idee von den Körpern und der Ausdehnung zu bilden. Dies ist also die metaphysische Frage nach dem Wesen der Dinge. Hier zeigt sich d'Alembert sehr skeptisch. Das Wesen (*essence*) der Materie, meint er da, und die Art, wie wir uns eine Idee davon bilden, wird immer von Wolken verdeckt sein. Wir können aus unsern Sensationen schließen, daß es Wesen (*êtres*) außer uns gibt; ist aber jenes Wesen, das wir Materie nennen, der Idee ähnlich, die wir uns davon machen? Wir müssen uns entschließen, dies nicht zu wissen. Die Sensationen sind uns nicht gegeben, um unsere Neugierde zu befriedigen, sondern um uns die Beziehung kennen zu lehren, die die äußern Wesen zu unserm haben. Aber auch wenn wir diese Wesen an sich selbst (*êtres en eux-mêmes*) nicht kennen, so genügt es uns, daß wir die primären und sekundären Qualitäten daraus ableiten können. Es könnte also sein, daß die Materie so, wie wir sie begreifen, eine von dem, was sie an sich selbst ist, sehr verschiedene Erscheinung wäre.

Diese Gedanken sind es, die Fr. A. Lange in seiner Geschichte des Materialismus zu dem Ausspruche veranlaßten: „Er (d'Alembert) hätte für Frankreich werden können, was Kant für die Weltgeschichte geworden ist, wenn er diesen Gedanken festgehalten und nur einigermaßen über das Niveau einer skeptischen Anwandlung erhoben hätte, so aber ist er nicht einmal der ‚Protagoras‘ geworden, zu dem ihn Voltaire's Scherz zu machen suchte.“⁶⁾

Daß d'Alembert in jenen Sätzen, auf die Fr. A. Lange Bezug nimmt, die wahre Konsequenz seiner ganzen Philosophie ausgesprochen hat, glaube ich gezeigt zu haben. Dann steht aber jene frühere Behauptung über die äußern Körper,

sie seien die Ursache unsrer Wahrnehmungen, im Widerspruch dazu. Denn wozu erst ein Nichtphysikalisches annehmen, wenn man nachher doch wieder sagen muß, man wisse nicht, was das Wesen der Dinge an sich sei. Doch an diesen Widersprüchen war es noch nicht genug. Gleich nachdem d'Alembert uns versichert hatte, daß wir nichts vom Wesen der Dinge an sich wissen können, behauptet er wieder, daß die Materie an sich unfähig sei zu handeln, zu wollen, zu empfinden und zu denken. Und daraus ergeben sich für ihn dann unlösbare Schwierigkeiten, die er nach allen Seiten aufdeckt, die Materie und den Geist, als die beiden letzten Prinzipien, zueinander in Beziehung zu setzen. Man muß sich nur wundern, wie einem so scharffinnigen Manne es gänzlich entgehen konnte, daß er diese Schwierigkeiten zu einem großen Teil sich selbst geschaffen hatte.

XI. Kapitel.

D'Alemberts Anschauungen von Raum, Zeit und Kausalität.

1. D'Alembert befindet sich mit seiner Lehre von Raum und Zeit in Opposition zu Newton einerseits und Hume anderseits. Hatte jener einen absoluten Raum angenommen, so war durch diesen umgekehrt der Raum überhaupt aufgehoben und das Wesen des Ausgedehnten gänzlich verkannt worden. Newton hatte den absoluten Raum mit metaphysischen Spekulationen verquickt, und Hume, der von den farbigen, soliden Punkten, die selbst nicht ausgedehnt und doch gerade noch wahrnehmbar sein sollen, ausging, konnte, ohne sich in Widersprüche zu verwickeln, durch Zusammenfügung derselben keine Ausdehnung erhalten. Oder vielmehr, er merkte nicht, daß, wenn er von farbigen Punkten redet, die nach einer gewissen Ordnung nebeneinander gestellt sind und die wir, indem wir von den Farben so viel als möglich abstrahieren, so auffassen, daß wir bloß ihre Ordnung uns vorstellen, wir allerdings dann die Vorstellung des Raumes erhalten, aber nur, weil wir in der Ordnung das voraussetzen, was wir beweisen wollten, nämlich eben den Raum. Berkeley, von dem Hume

den Begriff der Ordnung entlehnt hatte und an den seine Philosophie sich auch hier eng anschließt, hatte diese Ordnung aber nicht wieder auf Empfindungen zurückgeführt, sondern er hatte sie nach ihrer apriorischen Funktion richtig erkannt und auf Gott bezogen.

Die Eigentümlichkeit von d'Alemberts Philosophie besteht nun darin, daß sie sich aufs engste an die grundlegenden mathematischen und mechanischen Wissenschaften anschließt. Raum und Zeit kommen nur insofern in Betracht, als sie die Prinzipien der Geometrie und Mechanik usw. sind. d'Alembert ist deshalb allen Spekulationen über das Wesen des Raumes abhold. Die wahre Philosophie enthält sich aller Probleme, deren Lösung für den Fortschritt unserer Kenntnisse unnütz ist. Da die Geometrie offenbar für alle philosophischen Schulen dieselbe sei, so gehe daraus hervor, daß die geometrischen Wahrheiten nichts mit den so lebhaft erörterten Fragen nach der Natur des Raumes zu tun hätten. Der Philosoph wird sich deshalb in den Prinzipien der Geometrie nicht mit Erörterung solcher Fragen befassen, sondern sich an die allen Menschen gemeinsamen Vorstellungen über die Natur des Raumes halten. Zeno mag immer noch erst fragen, ob es ein Vieles, einen Raum und eine Bewegung gibt, Archimedes entdeckt inzwischen die Gesetze des Gleichgewichts, Hinghens des Stoßes und Newton des Systems der Welt.

Man kann nicht umhin, in einem solchen Standpunkt eine Einseitigkeit zu erblicken. Der französische Positivismus — auch derjenige Comtes — trägt die Gefahr in sich, die Diskussion über viele der wichtigsten philosophischen Fragen abzuschneiden. So unfruchtbar z. B. die Auseinandersetzungen Humes über den Raum zunächst erscheinen, so wird sich doch ein einsichtiger Leser in seinen Anschauungen über den Raum kritisch sehr gefördert fühlen. Auch zeigt die moderne Mathematik, wie scheinbar jeglichen praktischen Nutzens entbehrende Untersuchungen schließlich doch eines Tages für den Fortschritt der Wissenschaften Bedeutung erlangen können.

Auf der anderen Seite ist es jedoch anzuerkennen, wie der französische Positivismus gerade durch seine Beschränkung

auf die exakt mathematischen Eigenschaften von Raum und Zeit die Einsicht in das wahre Wesen der menschlichen Erkenntnis mächtig gefördert hat. Durch Betonung des Gesetzes der Sparsamkeit hat er, ohne in die Einseitigkeiten vieler moderner ökonomischer Erkenntnistheorien zu verfallen, nicht nur die Metaphysik streng von der Erkenntnislehre geschieden, sondern auch innerhalb der letzteren auf Eliminierung aller nicht streng notwendiger Vorstellungen gedrängt. Darin hat er übrigens nur Lockes Kritizismus fortgesetzt.

Die Ausführungen d'Alemberts über Raum und Zeit sind, verglichen mit denen Lockes, überaus dürftig. Auf die Frage der Realität von Raum und Zeit geht er kurz ein und meint, man habe diesen Begriffen mehr Realität angedichtet, als sie hätten. Von einem realen leeren Raum will er nichts wissen, höchstens von einer einfachen Kapazität sprechen, die geeignet sei, die undurchdringliche Ausdehnung der Körper zu empfangen.

Von der Zeit sagt er, daß es zunächst sicher sei, daß wir ihren Begriff nur durch die Sukzession unserer Ideen erhalten; daß es aber mindestens ebenso sicher sei, daß nicht die Sukzession unserer Ideen die Zeit mache, da diese ein von unseren Ideen unabhängiges Maß sei.

Die Darstellung in der Einleitung zur Enzyklopädie ist derjenigen in den Elementen weit vorzuziehen. Klar tritt da hervor, daß Raum und Zeit Abstraktionen des menschlichen Geistes, insofern also willkürliche Schöpfungen sind, die allerdings in dem Material, das uns unsere Sensationen zuführen, ihre Grundlage haben. Raum und Zeit sind nach den Zahlen die intellektuellsten Ideen, die wir besitzen, als solche am meisten geeignet, uns Erkenntnis zu verschaffen. Daß der Raum jedoch keine rein intellektuelle Idee ist, geht daraus hervor, daß die Ausdehnung etwas unbegreifliches (*incompréhensible*) ist. Es ist nicht begreiflich zu machen, wie die Tastempfindung, die uns die Idee der Ausdehnung vermittelt, uns die Idee der Kontiguität der Teile geben soll, worin ja eben der Begriff der Ausdehnung besteht. D'Alembert meint, das komme davon her, daß wir nicht auf die ein-

fachen Perzeptionen zurückgehen können, die die Elemente dieser multipeln Perzeption sind. Jede ursprüngliche und elementare Perzeption kann nur ein einfaches Wesen zum Gegenstand haben, und es ist uns unbegreiflich, wie eine Vereinigung einer endlichen oder einer unendlichen Zahl von einfachen Perzeptionen eine zusammengesetzte Perzeption hervorbringen kann. In diesen wahrscheinlich Hume kritisierenden Ausführungen zeigt d'Alembert, daß er von dem schottischen Philosophen gegen dessen Willen so viel gelernt hatte, daß der Raum eine ursprünglichere Vorstellung ist als die Empfindungen (d. h. ursprünglicher der Natur, nicht der Erkenntnis nach).

Sind wir in der Abstraktion bis zur äußersten Grenze gelangt, so geben wir alsdann dem geformten Raume (dem geometrischen Körper), nachdem wir durch die geometrischen Theorien seine Eigenschaften in gewisser Beziehung erschöpft haben, eine der übrigen Eigenschaften nach der andern wieder zurück und erforschen die Beziehungen, die wir unter diesen Eigenschaften in der Mechanik und Physik entdecken.

Der Grundgedanke ist also, daß die abstrakten Ideen des Raumes und der Zeit in ihren für die Erkenntnis wichtigen Eigenschaften das Produkt einer langen Arbeit des Geistes der Menschheit sind und daß die Gegenstände der Wissenschaft nicht unmittelbar aus den Händen der Natur stammen, sondern aus jenen Elementen künstlich zusammengesetzt sind. Sie sind Gebilde, deren allgemeinste (mechanische) Eigenschaften ihnen der menschliche Geist selbst verliehen hat, welche also die konstituierenden Faktoren ihrer selbst sind. So bemerkt d'Alembert: „Mais s'il est vrai que c'est à nos sens que nous devons primitivement toutes nos idées, il n'est pas moins vrai que c'est à la société qui nous unit aux autres hommes que nous devons immédiatement, non seulement, comme nous venons de le dire, les idées morales, mais la plus grande partie même des notions purement spéculatives.“ Der Unterschied zwischen den Wilden und den zivilisierten Nationen zeigt das deutlich.

Also nicht darin besteht die Eigenart der Philosophie

d'Alemberts, daß Raum und Zeit abstrakte Ideen sind, auch nicht daß sie die Prinzipien unserer Erkenntnis sind, sondern daß wir die ganze Körperwelt, so weit als sie Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung ist, selbst erst aus diesen Elementen gebildet haben.

Die nahe Verwandtschaft mit Kant ist augenscheinlich, nur daß das a priori des großen Philosophen des Individualismus durch ein a priori ersetzt ist, das der Ertrag der ganzen intellektuellen Leistung des Menschengeschlechtes ist. Das soziale a priori des französischen Positivismus wird eine Ersetzung der individualistischen Philosophie des 18. Jahrhunderts durch eine soziale anstreben. Der französische Positivismus ist nicht, wie man gerade in Frankreich selbst meist behauptet, ein Erzeugnis der Reaktion, sondern eine Philosophie der Zukunft, die der Gegenwart vorausgeeilt ist.

2. In seinen Auseinandersetzungen über die Mechanik führt d'Alembert aus, daß drei Prinzipien genügen, um aus ihnen alle Bewegungsgesetze abzuleiten, nämlich das Prinzip der Trägheit, der Zusammensetzung der Bewegung und des Gleichgewichts.

Wir kennen zwei Arten von Ursachen, die imstande sind, Bewegung zu erzeugen oder abzuändern, nämlich solche, die sich uns gleichzeitig mit der Wirkung, die sie hervorbringen oder veranlassen, bekunden; sie lassen sich auf den Stoß, eine sinnenfällige und gegenseitige Einwirkung der Körper, reduzieren. Die andern Ursachen lassen sich nur durch ihre Wirkung erkennen, während uns ihr Wesen ganz unbekannt ist; solcher Art ist die Schwerkraft.

Was die Ursachen der zweiten Art betrifft, so ist klar, daß, wenn es sich um die durch solche Ursachen hervorgerufenen Wirkungen handelt, diese immer unabhängig von der Kenntnis der Ursache gegeben sein müssen, da sie ja sonst nicht abgeleitet werden könnten. Ohne die Ursache der Schwere zu kennen, lernen wir durch die Erfahrung, daß die durch einen fallenden Körper beschriebenen Räume sich unter sich verhalten wie die Quadrate der Zeiten.

Alles, was man an der Bewegung eines Körpers deutlich sieht, ist, daß er einen gewissen Raum durchläuft und dazu eine bestimmte Zeit braucht. Wir haben uns also nicht um die bewegenden Ursachen (*causes motrices*) zu kümmern oder um den bewegten Körpern inhärierende Kräfte, die dunkel und metaphysisch sind und die nur Finsternis über eine an sich klare Wissenschaft ausbreiten.

An dem damals einen Gegenstand des Streites bildenden Problem von der lebendigen Kraft wird dies näher illustriert. 1747, also vier Jahre später, verbreitete sich Kant dann nochmals über denselben Gegenstand in seiner Erstlingschrift: Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte. Kant hatte keine Kenntnis von d'Alemberts Lösung des Problems, und das Resultat, zu dem er gelangt, war nicht befriedigend. Nur darin stimmt er mit dem französischen Mathematiker überein, daß beide Teile recht hatten, Descartes, der die Größe der Bewegung auch als Größe der bewegenden Kraft angesehen hatte, also $m \cdot v$; und Leibniz, der unter Annahme einer latenten Kraft das Maß der Kraft als $m \cdot v^2$ ansetzte. D'Alembert zeigte, daß die erste Formel sich auf den Gleichgewichtszustand, die zweite auf die verlangsamte Bewegung bezieht. Im ersten Fall wird die Bewegung gemessen, im zweiten die absolute Größe der Hindernisse oder die geleistete Arbeit. Nun kann man sowohl $m \cdot v$ als $m \cdot v^2$ als Kraft bezeichnen, es kommt ganz darauf an, welche Art der Wirkung man meint. Dies beweist also, daß der Begriff der Kraft (oder Ursache) undeutlich ist und wir diesen Terminus darauf einschränken müssen, eine Wirkung zu bezeichnen.

Die Frage, ob die Gesetze der Statik und der Mechanik zufällig oder notwendig sind, entscheidet d'Alembert im letztern Sinn; denn die Erfahrung stimmt mit dem, was die vernünftige Überlegung erwarten läßt, überein.

Wir sehen daß die schon etwa aufgeworfene Vermutung, d'Alemberts Kritik des Kausalprinzips rühre von Hume her, seinem „Geistesverwandten“, in keiner Weise zutrifft. D'Alembert untersucht nicht die Gültigkeit des Kausal-

sages, auch nicht seine Entstehung, sondern er kritisiert lediglich seinen gegenwärtigen wissenschaftlichen Begriff. Die Verwendung des Begriffes Kraft erscheint ihm als ein metaphysisches Überbleibsel aus der Zeit, da man noch das Wesen der Ursachen erkennen wollte. Der Kausalsatz reduziert sich ihm also auf die durch die Erfahrung bestätigte Gesetzmäßigkeit, daß auf gewisse raumzeitliche Zustände der Materie (dies Wort im empirischen Sinn genommen) andere raumzeitliche Zustände folgen, und daß diese Veränderungen denknotwendig aus der Undurchdringlichkeit der Körper hervorgehen. Diese sinnenfälligen Beziehungen der Eigenschaften der Körper zu erforschen und eine große Zahl von Erscheinungen auf eine einzige zurückzuführen, die man als ihr Prinzip betrachtet, ist die Aufgabe der Wissenschaft. Je kleiner die Zahl der Prinzipien ist, auf die man die Gesetze zurückführt, desto leichter sind sie zu begreifen und desto größer ist ihre Tragweite. Diese Reduktion verrät den wahren systematischen Geist, den man natürlich nicht mit dem Systemsgeist verwechseln darf.

Die unter dasselbe Prinzip einzureihenden Gesetze bilden ein System und bekunden die Begreiflichkeit und Einheit der Erfahrung. Dieses System ist allerdings nicht das von Türgot geschilderte oder der Zusammenhang der Erscheinungen, wie d'Alembert anderwärts davon redet. Beidemale handelt es sich jedoch um die Begreiflichkeit und Einheit der Erfahrung. Wo wir deshalb die Erscheinungen nicht nach dem Satz vom Grunde in den allgemeinen Zusammenhang einreihen können, da haben wir, so geht aus d'Alemberts Methodenlehre hervor, Wahrscheinlichkeiten zu berechnen, jenen *art de conjecturer* anzuwenden, der an unsern Scharffinn oft noch größere Anforderungen stellt als die mit Evidenz verbundene Erkenntnis.

Da man also, wo Kausalität im eigentlichen Sinn vorhanden ist, nicht von einer Hervorbringung der Wirkung, sondern nur von einer Veranlassung derselben reden kann und andererseits die Wirkung denknotwendig aus der Ursache folgt, so ist klar, daß d'Alembert sowohl von Locke, der die

Urfache als eine Kraft ansah, als auch von Hume, der gleich Locke ihre Begreiflichkeit bestritt, erheblich abweicht. Wie d'Alembert die Geseze der Mechanik auf solche der Statik zurückführte, so kann man auch sagen, daß er die Kausalität auf raum-zeitliche Beziehungen reduziert habe. Er berührt sich darin mit den modernen Positivisten, die die Geseze der Kausalität als Funktionalbeziehungen auffassen.

Dies gibt mir den Anlaß, über d'Alemberts Anschauungen von der Existenz der äußern Körper eine Vermutung auszusprechen. Es ist klar, daß die Anschauungen, die er schon 1743 über die Kausalbeziehung besaß und die er nie geändert hat, konsequenterweise nicht zur Annahme von nicht-psychischen Körpern führten. Letztere sind deshalb als ein Erzeugnis seiner Angftlichkeit aufzufassen, wobei ihm wohl die wahren Motive selbst verborgen blieben.

Auf den Beweis der Gültigkeit des Kausalprinzips sich einzulassen, konnte d'Alembert schon deshalb nicht einfallen, da ja überhaupt keine wahre Wissenschaft möglich wäre, wenn es nicht gültig wäre.¹⁾

Aus diesem allem geht jedenfalls eines deutlich hervor: d'Alemberts Kritik des Kausalbegriffs ist in keiner Weise von Hume abhängig, wie schon behauptet worden ist. Wir haben darin viel eher eine Weiterführung der Polemik eines Malebranche zu erblicken, die ja bekanntlich von der Ansicht ausging, an Ursachen glauben, hieße so viel als an Götter glauben.

XII. Kapitel.

Condorcet und die Möglichkeiten der Empfindung.

Wie schon erwähnt, legte Condorcet die Ansicht seines Freundes Türgot über die Existenz der Körper so aus, daß diese in der Vorstellung von der Permanenz gewisser Empfindungskomplexe bestehe, die unter ähnlichen Verhältnissen konstant als dieselben erscheinen oder mit solchen Veränderungen, die gewissen Gesezen unterworfen sind.

Alangry teilt in seiner Monographie über Condorcet ein Fragment¹⁾ mit, das ungedruckt geblieben ist, in dem

dieser seine eigne Anschauung über diese wichtige Frage der Erkenntnislehre zum Ausdruck bringt. Ich teile den Wortlaut, soweit ihn Mengry bekannt gibt, hier mit; eine Jahreszahl wird nicht genannt.

„Die Frage nach der Existenz der Körper erscheint mir als ein Wortstreit. Es ist gewiß, daß wir nur unsere Empfindungen und unsere Ideen, die Kombinationen davon sind, kennen, Kombinationen allerdings, die einer gewissen Konstanz und regelmäßigen Variationen unterworfen sind. Nicht weil ich einen Körper sehe oder berühre, schließe ich auf seine Existenz, da ich diejenige von Körpern, die ich während des Traumes zu sehen und zu berühren glaubte, nicht zulasse. Vielmehr schließe ich wegen der Gesetze, die ich konstant beobachtet habe, auf die Existenz eines Körpers, d. h. auf die Möglichkeit, dieselben Empfindungen zu reproduzieren (*la possibilité de reproduire les mêmes sensations*).“

Mengry bemerkt, daß Condorcet hier den Gedanken von J. St. Mill vorweg genommen habe, daß die äußern Dinge nichts als permanente oder gegenwärtige Möglichkeiten der Empfindung seien. Die ganze Darstellung bei Mill zeigt allerdings große Ähnlichkeit mit dem Artikel Türgots über die Existenz, eine Ähnlichkeit, die vielleicht auf einen direkten Einfluß des französischen Philosophen auf den englischen zurückzuführen ist. Die Fassung, die Condorcet den Gedanken Türgots gegeben hat, indem er den zweiten Teil jenes Artikels ignorierte, stimmt sogar im Ausdruck (*possibilité de reproduire les mêmes sensations*) mit Mill überein (*permanent possibilities of sensation*). Auch J. St. Mill, der ursprünglich von den einzelnen Empfindungen ausgeht, betont schließlich die Ordnung, die zwischen unsern Empfindungen anerkannt werden muß, nämlich eine Konstanz von Antezedenzien und Konsequenzen nicht von einzelnen Empfindungen, sondern von Gruppen von Möglichkeiten von Empfindungen. Wir denken uns die Natur als allein aus solchen Gruppen von Möglichkeiten bestehend. Sehr zutreffend schildert dann Mill das Verhältnis der einzelnen

aktuellen Empfindungen zu dieser festen Ordnung. „Wenn dieser Geisteszustand einmal erreicht ist, dann sind wir, und von da an immer mehr, nie uns einer gegenwärtigen Empfindung bewußt, ohne sie sofort zu einer der Gruppen von Möglichkeiten in Beziehung zu setzen, in die eine Empfindung von solcher besondern Art eingeht; und wenn wir noch nicht wissen, auf was für eine Gruppe wir sie beziehen sollen, so fühlen wir wenigstens eine unwiderstehliche Überzeugung, daß sie zur einen oder andern Gruppe gehören muß, d. h. daß ihre Gegenwart hier und jetzt die Existenz von einer großen Zahl und Verschiedenartigkeit von Möglichkeiten der Empfindung beweist, ohne die sie nicht gewesen wäre.“²⁾

Mill, der von der gegenwärtigen Empfindung ausgeht, gelangt schließlich durch die Verwendung des Begriffs der kausalen Ordnung zu einer vollständigen Transzendenz der Bewußtseinsinhalte, wie er sich denn auch bezeichnenderweise auf Berkeley beruft; er glaube an die Materie in dem Sinne, wie es die Berkeleyaner tun.³⁾

Dieselben Gedanken drückt Condorcet so schön und einfach aus, wenn er sagt, daß ich nicht, weil ich einen Körper sehe und berühre, auf seine Existenz schließe, sondern auf Grund konstant beobachteter Gesetze. Man beachte aber wohl, eine solche Auffassung entspricht zwar den Grundannahmen des französischen Positivismus, widerspricht aber den Voraussetzungen, von denen Mill ursprünglich ausgegangen ist, nämlich den einzelnen Empfindungen.

XIII. Kapitel.

Die Beziehung der Mathematik zur Erkenntnistheorie.

Während der Mathematiker d'Alembert in seinen Elementen der Mathematik und Geometrie zwar die Grundlagen dieser Wissenschaften erläutert, versäumt er es jedoch, auf eigentlich philosophische Fragen einzugehen.

Dagegen hat Turgot in seiner zweiten Abhandlung¹⁾ über die Universalgeschichte auf die Beziehungen der Mathematik einiges Licht fallen lassen.

Alle Wissenschaften haben ihren Ursprung in den Sinnen. Die Mathematik ist jedoch eine solche Anwendung der Sinne, die dem Irrtum nicht unterworfen ist. Dies beruht darauf, daß sie nichts anderes ist als die Folgerung aus so abstrakten Definitionen, die eine solch kleine Zahl von Ideen enthalten, daß es leicht ist, sie alle festzuhalten. So entsteht eine Kette von Wahrheiten, in der die einen von den andern abhängen. Je mehr man in der Spekulation fortschreitet, um so allgemeinere Rechnungsformen entdeckt man, von denen man zu besondern Wahrheiten herabsteigen kann.

Selbst in der Mathematik beginnt man mit dem Besondern, mit der Untersuchung einiger bekannter Figuren, einer kleinen Anzahl von Eigenschaften der Linie, und steigt dann zu allgemeinen Prinzipien empor. Weil man aber glaubte, daß die schönste Darstellung dieser Wissenschaft diejenige sei, in der man aus einem einzigen Prinzip eine Menge von Folgerungen ableiten könne, mußte man in den mathematischen Lehrbüchern von Jahrhundert zu Jahrhundert die ganze Unterrichtsmethode umgestalten. Man bemerkte nicht, daß diese vorgeblich natürliche Anordnung willkürlich ist, daß wenn man die allgemeinen Beziehungen der Figuren angibt, diese Beziehungen gegenseitig sind und man gerade so gut von der Folgerung auf das Prinzip, wie vom Prinzip auf die Folgerung schließen kann. Die Ellipsengleichung kann aus ihrer Konstruktion abgeleitet werden, wie die Konstruktion aus der Gleichung.

Wenn aber die allgemeinen Prinzipien einmal gefunden sind, machen die Wissenschaften rapide Fortschritte. Die Algebra, die Reduktion der Kurven auf Gleichungen, die Infinitesimalrechnung, alles das bildet eine Folge von hypothetischen Wahrheiten, die dadurch allein schon gewiß sind und zugleich durch die Natur verifiziert werden, weil die ersten Hypothesen nicht willkürlich waren, sondern sich auf die Ideen der Ausdehnung gründeten, die uns die Sinne geben, und die sie uns geben, weil es tatsächlich ausgedehnte Wesen in der Natur gibt.

D'Alembert äußert sich über diesen Gegenstand etwas abweichend. Die Wahrheiten, die die Geometrie von der Ausdehnung demonstriert, sind rein hypothetisch. In der Natur gibt es keinen vollkommenen Kreis. Je vollkommener aber ein Kreis ist, um so näher kommt er den genau fixierten Eigenschaften des Kreises, den die Geometrie demonstriert. Wie man in der Geometrie krumme Linien kennt, die sich kontinuierlich einer Geraden nähern, ohne sie jemals zu erreichen, die aber, auf Papier gezeichnet, gleichwohl sichtbarlich am Ende einer kleinen Strecke mit der Geraden zusammenlaufen, so verhält es sich auch mit den geometrischen Sätzen; sie sind die intellektuelle Grenze der physischen Wahrheiten, der Endpunkt, dem diese sich so sehr annähern können, als man es wünschen mag, ohne jedoch ihn jemals vollständig zu erreichen.

Türgot betont etwas mehr als d'Alembert den Ursprung der Wissenschaften aus den Sinnen. Während d'Alembert als Prinzipien zuerst die abstrakten Ideen von Raum und Zeit, und erst in zweiter Linie die sinnlichen Ideen bezeichnet, nennt Türgot nur die Empfindungen. Doch muß man bedenken, daß er sich nie systematisch hierüber ausspricht und wir aus den gelegentlichen Äußerungen hierüber keine prinzipiellen Schlüsse ziehen dürfen. Tatsache ist doch, daß er den räumlichen, zeitlichen und kausalen Beziehungen in seinem System eine grundlegende Bedeutung zuschreibt.

Die arithmetischen und geometrischen Elementarideen sind Abstraktionen aus der sinnlichen Erfahrung. Ohne diese hätte unser Geist keinen Anlaß, sie zu bilden. D'Alembert geht weiter und nimmt auf alle Fälle die räumlichen und zeitlichen Beziehungen als ein erstes Prinzip (allerdings erst spät von uns als solches erkannt) noch vor den Empfindungen an. Sie sind die „intellektuellsten Ideen“, die wir haben, zugleich, wie er annimmt, völlig einfach. Daher rührt die Gewißheit der darauf sich aufbauenden Wissenschaften. Es ist leicht, wie Türgot bemerkt, diese Ideen, die die mathematischen Grundbegriffe in sich befassen, alle festzuhalten. Hiermit ist ein wichtiges Merkmal

der mathematischen Grundbegriffe namhaft gemacht worden. Während unsere übrigen Ideen nie ganz einfach sind und stets noch weiter analysiert werden können, wobei, wie Türgot bemerkt, wir nie an eine Grenze kommen werden, sind die mathematischen derart, daß wir alles, was sie enthalten, erfassen und festhalten können (*embrasser*). Darauf beruht ihre Exaktheit und ihre Begreiflichkeit.

Die Mathematik, und das ist das zweite, was uns Türgot lehrt, ist eine induktive Wissenschaft. Sie beginnt nicht mit dem Allgemeinen, sondern dem Besondern, das allerdings vermöge seiner großen Einfachheit eine sehr allgemeine Anwendung gestattet. Vom Allgemeinen aus läßt sich dann aber um so leichter auf das Besondere schließen. Ähnlich erklärt auch der hervorragendste Vertreter des modernen französischen Positivismus, daß das mathematische Schlußverfahren in Wirklichkeit nicht deduktiv sei, wie man gewöhnlich meint, sondern induktiv, und daß es deshalb fruchtbar sei. Es behält nichtsdestoweniger seinen Charakter absoluter Exaktheit bei.²⁾

Die mathematischen Wahrheiten sind nach Türgot ferner Hypothesen, die als solche gewiß sind und zugleich durch die Natur verifiziert werden, weil die ersten Hypothesen nicht willkürlich waren, sondern sich auf die Ideen der Ausdehnung gründeten.

So nennt auch Poincaré die mathematischen Wahrheiten Hypothesen, aber solche die ihre Gewißheit in sich selbst haben, denn sie beruhen auf dem rekurrierenden Schlußverfahren, das weder analytischen Charakters ist, wie sogar Hume meinte, noch aus der Erfahrung stammt, sondern den wahrhaften Typ eines synthetischen Urteils *a priori* bildet. Die unwiderstehliche Evidenz des mathematischen Schließens ist nichts als die Bestätigung der Macht des Geistes, der sich fähig weiß, die unendliche Wiederholung eines und desselben Aktes zu begreifen, sobald dieser Akt einmal möglich ist.

Habe ich $x + 1$ definiert und handelt es sich nun um die Operation $x + a$, so kann ich sie definieren, wenn ich die Definition von

$$x + (a - 1)$$

voraussetze. $x + a$ wird nun sich folgenderweise definieren lassen:

$$x + a = [x + (a - 1)] + 1$$

Nach Voraussetzung der Definition $x + 1$ lassen sich demgemäß auch die Operationen $x + 2$, $x + 3$ usw. definieren.

Ein Unterschied ist indessen zu beachten, der diese mathematische Induktion von der physikalischen trennt. Die Induktionen in der Physik sind immer ungewiß, weil sie eine Gleichförmigkeit im Universum voraussetzen, die außer uns ist. Die mathematische Induktion oder rekurrierende Demonstration drängt sich uns umgekehrt mit Notwendigkeit auf, weil sie nichts anderes als die Bestätigung einer Eigenschaft des Geistes selbst ist.³⁾ Und was die Hypothesen in der Größenlehre betrifft, so drückt sich Poincaré darüber folgendermaßen aus: Zwischen den rohen Tatsachen unserer Sinne und dem scharfgefaßten Begriff, den die Mathematiker Größe nennen, müssen wir eine Verschiedenheit zugeben; diesen Rahmen, in den wir alles einfangen wollen, haben also wir gemacht, aber wir haben ihn nicht aufs Geratewohl gemacht, sondern sozusagen nach Maß, und darum können wir die Tatsachen darin einfangen, ohne ihr Wesen zu entstellen.

Bezüglich unseres Raumbegriffs in der Geometrie zeigt Poincaré, daß er nicht mit dem sinnlichen Raum übereinstimmt, also nicht aus der Erfahrung stammt, aber eine Übereinkunft darstellt, die, wie die nichteuklidische Geometrie beweist, nicht willkürlich ist, sondern ihre Begründung in der Welt hat, in der wir leben.

Freilich scheint die Behauptung Türgots viel weiter zu gehen, wenn er davon redet, daß sich unsere Ideen von der Ausdehnung auf die ausgedehnten Wesen in der Natur gründen. Da er aber gleichwohl die geometrischen Begriffe Hypothesen nennt, so kann seine Ansicht nicht erheblich von derjenigen Poincarés abweichen. Ihr Sinn kann auch aufrecht erhalten werden, wenn man, ähnlich wie Condorcet, den Realismus Türgots auf die Behauptung einer transzendenten Ordnung einschränkt.

Die Bemerkungen d'Alemberts über das Verhältnis der reinen zur angewandten Geometrie gehen leider auf die eigentlich philosophischen Fragen, die sich hier erheben, nicht ein.

Soviel aber hat sich uns aus den wenigen Sätzen Türgots ergeben, daß er die Grundgedanken einer induktiven Begründung der Mathematik, auch der Arithmetik, in sehr klarer Weise ausgesprochen hat. Wie er diese Theorie im einzelnen durchgeführt hätte, ist natürlich eine müßige Frage. Aus den spärlichen Andeutungen zu schließen, glaube ich indessen, daß die Ausführung, die der Gedanke der Induktion bei Poincaré gefunden hat, den Grundideen der Philosophie Türgots jedenfalls weit näher steht, als die „naturwissenschaftliche“ Theorie von J. St. Mill oder P. du Bois-Reymond.

XIV. Kapitel.

d'Alembert und Türgot im Urteil der französischen Historiker der Philosophie.

Von d'Alemberts philosophischer Schriftstellerei gilt das Wort Voltaires: „Il est bien cruel d'imprimer le contraire de ce qu'on pense.“ Wie hätte man da erwarten können, daß seine Philosophie diejenige Würdigung finde, die sie verdient? Ähnliches gilt von Türgot, dessen Name sich der Geschichte als derjenige eines großen Nationalökonom und edlen Menschenfreundes eingepägt hat; wie hätte man da, beim Fehlen philosophischer Werke, Anlaß gehabt, sich mit seiner Philosophie zu beschäftigen? Wie Locke mißverstanden wurde, so auch d'Alembert und Türgot. Und dazu kam noch die Schwierigkeit der Terminologie. Das 19. Jahrhundert, das zu seinem Beginn die Ideologen oder Sensualisten am Werk gesehen hatte, konnte sich nicht vorstellen, daß das 18. Jahrhundert unter den Sensationen und dem Ursprung aus den Sinnen etwas anderes gedacht hatte, als nun jedermann tat. Und dazu gesellte sich die gereizte Stimmung einer immer hochtrabender sich gebärdenden Reaktion des neuen Jahrhunderts gegenüber dem, das die Revolution ge-

horen. Wir wollen hier nicht das Recht oder Unrecht dieser Reaktion feststellen; es soll nur gesagt sein, daß die Situation einer gerechten Würdigung der unmittelbaren Vergangenheit möglichst ungünstig war.

Dem entspricht es, daß die gerechteste Beurteilung durch denjenigen Historiker stattgefunden hat, der jenen beiden Männern zeitlich am nächsten steht, durch De Gérando.¹⁾

De Gérando bemerkt, daß es ein gewöhnliches Versehen der Philosophen sei, die Entstehung unserer Erkenntnis im logischen Sinn mit derjenigen zu verwechseln, die man die historische nennen könnte, während doch jene die Erkenntnis aus ihren Prinzipien ableite, diese die tatsächliche Aufeinanderfolge der Begriffe bespreche. D'Alembert habe Sorge getragen, sie voneinander zu unterscheiden, und bemerkt, daß beide oft auf ganz entgegengesetzte Weise verfahren.

Aber auch De Gérando mißversteht d'Alembert in dem Grade, daß er sagen kann: „So leiten sich in diesem System alle unsre Ideen ausschließlich von der Sensation ab, obschon für einen Teil von ihnen die Sensation nur den ersten Stoff liefert, über den der Geist verfügt, ohne aus seinem Eigenen etwas hinzuzutun. D'Alembert scheidet nichtsdestoweniger die Sensation vom Denken durch solch scharfe Grenzlinien, daß sie, wie er sagt, unter sich keine Beziehung haben.“¹⁾ Und doch wie nahe stand De Gérando nach eben diesen Worten einer richtigen Auffassung der Philosophie d'Alemberts!

Mehr als ein anderer Historiker geht De Gérando auf die eigentliche Erkenntnistheorie d'Alemberts ein, aber es gelingt ihm nicht, den innersten Kern der Gedanken des Philosophen von der äußern Hülle zu unterscheiden, die durch seine Ängstlichkeit ihnen angeheftet ward.

Er meint ferner, d'Alembert sei weit davon entfernt gewesen, unsre Erwartungen zu erfüllen, die wir wegen der Begriffe des Raumes und der Zeit von ihm hegten. Allein De Gérando unterläßt es auch, wenigstens das, was d'Alembert hierüber gelehrt hat, ins rechte Licht zu rücken.

Über Türgot wird von demselben Historiker geurteilt: „Die kurze Abhandlung über die Existenz in der Enzyklopädie

ist ein wahres Meisterwerk.“²⁾ Von dieser Abhandlung gibt er denn auch ein treffliches Referat, ohne jedoch tief genug in den Gegenstand einzudringen.

Damiron hat in seinen *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII. siècle d'Alembert* 143 Seiten gewidmet;³⁾ aber man könnte nicht sagen, daß wir dadurch d'Alembert besser kennen lernten. Die Kritik ist, wenn auch maßvoll im Ausdruck, dennoch im Grunde tendenziös. Wir wissen gleich, wie der Historiker diesen Mann beurteilt, wenn er sagt: „Die Metaphysik kann in seinen (d'Alemberts) Augen nur die Wissenschaft vom Ursprung und der Entstehung unserer Ideen sein, nur die Ideologie, wie man später in ihrer Schule sagte.“ Vor allem behandelt Damiron jene Stellen ausführlich, wo d'Alembert die Beziehungen des Geistes zu der Materie bespricht, Betrachtungen, die ganz außer dem Rahmen seiner Philosophie liegen und die im Grunde denselben Sinn haben wie die Erörterungen Kants über die metaphysischen Hauptbegriffe in seiner transzendentalen Dialektik. Das Mißverständnis Damirons ist also ein vollständiges.

Renouvier⁴⁾ läßt diesem Philosophen in seinem umfangreichen Werke *Philosophie analytique de l'histoire* eine Würdigung zuteil werden, die, wenn sie auch von falschen Voraussetzungen ausgeht, dennoch beweist, daß er in d'Alembert etwas mehr als einen Enzyklopädisten gesehen hat. Er bemerkt, daß die empiristische Methode, verbunden mit der Annahme einer Substanz, die Materie sein sollte, und von der man sich nicht, wie Berkeley oder Hume in ihren psychologischen Untersuchungen, los machen konnte, die enzyklopädistischen Philosophen verhängnisvollerweise physiologischen Hypothesen in die Arme getrieben habe, die zum Materialismus führten. „Es hätte vielleicht nur an d'Alembert gelegen, wenn er mehr Vertrauen in die philosophische Spekulation, die Neigung, sich ihr zu widmen, und ein wenig Sinn dafür, sich Anhänger zu werben, gehabt hätte, daß er seine Zeitgenossen eine Art der Analyse gelehrt hätte, die weniger irrationell als die Condillacs gewesen wäre.“ Und

diese Analyse hätte darin bestanden, daß er die Gesetze der Erscheinungen erforscht hätte, anstatt vom Realismus der materiellen Substanz sich beherrschen zu lassen, meint Renouvier.

Türgot, bemerkt dieser ferner,⁵⁾ war der erste positive Denker. Es sei sehr zu bedauern, daß er den Hauptproblemen der Philosophie nicht mehr Zeit und Nachdenken habe widmen können. Und Renouvier hebt hervor, daß, während Türgot mit Locke der Ansicht gewesen sei, daß unsere Ideen von den Sinnen kommen, habe er gleichwohl, abweichend von Locke, gelehrt, daß die Idee der Ausdehnung nicht aus der Erfahrung stamme.

J. Fabre⁶⁾ bespricht in seinen *Pères de la Révolution* den Positivismus d'Alemberts in einer Weise, die schließlich diesen Philosophen zum vollendeten Skeptiker macht. Für ihn laufe die Wissenschaft zuletzt darauf hinaus, ein: „ich weiß nicht, was“ zu unterscheiden, das, wir wissen nicht wie, aus einem andern: „ich weiß nicht, was“ hervorgehe.

Türgot war, nach J. Fabre,⁷⁾ ein Vorläufer von Auguste Comte; aber er war selbst nicht Positivist. Sein Widerwille gegen die Enge des Systemgeistes und sein weitherziger Spiritualismus haben ihn vor jener philosophischen Kurzsichtigkeit bewahrt, die der Fehler an dem Genie Auguste Comtes war.

Die Geschichtsschreibung der französischen Philosophie ist also d'Alembert und Türgot in keiner Weise gerecht geworden.

XV. Kapitel.

Schluß.

Die charakteristischen Merkmale des französischen Positivismus in seinen Anfängen und bei Auguste Comte lassen sich in Kürze in folgenden Sätzen ausdrücken.

Unsere Erkenntnis hat von den Erscheinungen auszugehen und enthält sich jeder Nachforschung über die Substanzen oder das wahre Wesen der Dinge und über die Ursachen; denn jede Ursache ist im Grunde eine erste Ursache, d. h. etwas Absolutes, etwas, das ein Wesen an sich selbst

bedeutet, das wir nicht kennen. (Abweichend scheint die Lehre Türgots zu sein, ist es aber im letzten Grunde nicht.)

Wir können nur Erscheinungen erkennen, das bedeutet nach Comte, daß wir nur Relatives erkennen. Das Relative bildet bei ihm teils den Gegensatz zu den Substanzen, dem Ding an sich, teils den Gegensatz zu dem Definitiven und Feststehenden. Der Positivismus in seinen Anfängen lehrte, daß alles, was wir erkennen, unter sich einen Zusammenhang bildet, eine Kette miteinander verbundener Tatsachen, die aber an manchen Stellen abgerissen ist. Immer neue Zusammenhänge und Relationen zu entdecken, ist die Aufgabe der Wissenschaft. Ihr nie zu erreichendes Ziel ist der Zustand, wo alles nur noch *e i n e* Tatsache und eine *e i n z i g e* Wahrheit bilden würde.

Von den unmittelbaren Ideen heben sich, auf eine nicht erklärbare Weise, mehr und mehr mittelbare und rationale Ideen ab, durch die wir erstere, die Erscheinungen, verbinden und erkennen. Bloße Anhäufung von Tatsachen ist noch keine Erkenntnis; es handelt sich darum, jene unter Gesetze zu ordnen. Diese reflexiven Ideen bilden die objektiven Faktoren unserer Erkenntnis gegenüber den unmittelbaren Ideen, in denen das Subjektive vom Objektiven noch ungeschieden verharrt. Außer Zweifel steht deshalb beim anfänglichen Positivismus wie bei denjenigen Comtes die Aktivität des Geistes, wodurch dieser sich bei der Bildung der reflexiven oder einfachen Ideen, durch die wir erkennen, auszeichnet.

Eine Theorie unserer Erkenntnis kann mit Rücksicht auf das Einzelsubjekt nicht gegeben werden. Denn die Hervorbringung der rationalen oder reflektierten Ideen — im Deutschen würden wir den Ausdruck Verstandesbegriffe gebrauchen — ist ein kollektives Werk des ganzen Menschengeschlechtes. Solange dieses weiterschreitet, sind die abstrakten Ideen der Erkenntnis der Veränderung und Vervollkommnung fähig, während Kants Philosophie wenigstens den Eindruck macht, als wären seine Kategorien starre Formen eines unveränderlichen Apriori. Auch wenn man die apriorischen Formen der Erkenntnis bei Kant mit Riehl als im Laufe

der Entwicklung entstanden auffaßt, so gibt uns der Königsberger Philosoph doch keinen Ausblick weiterer Entwicklungen in der Zukunft.

Weil der Positivismus Inhalt und Form unserer Erkenntnis nicht so scharf voneinander trennt wie Kant, sondern beide Bestandteile nur relativ sich voneinander abheben läßt, können sie sich auch nicht als objektive und subjektive Bestandteile definitiv voneinander unterscheiden lassen. Wie die Analyse bis ins Unendliche weitergeht und nie still steht, sind die abstrakten Ideen der Erkenntnis niemals definitiv. Und da sämtliche reflektierte Ideen und Gesetze etwas Abstraktes sind, so sind sie nie ein adäquater Ausdruck für das Existierende oder das Reale; denn dieses müßten wir vollständig kennen, wenn es restlos intelligibel sein sollte.

In der Konstatierung des Wirklichen oder Realen weicht Comte etwas von den Begründern des Positivismus ab. Die Frage nach der Existenz äußerer Körper rechnet jener zu den metaphysischen, für immer unlösbaren Problemen; diese dagegen haben die vorliegende Frage beantworten zu müssen geglaubt. Allein diese Antwort, so sehen wir, entspricht nicht den innersten Intentionen ihrer Philosophie. Diesen gemäß ist real dasjenige, was in den allgemeinen Zusammenhang der Erscheinungen eingereiht werden kann und hier seine bestimmte Stelle hat. Nach Comte ist dies zureichend, nur kommt noch in Betracht, welchem der aufeinander nicht zurückführbaren Wissensgebiete das Reale einzureihen ist. Für d'Alembert und Türgot dagegen ist das Existierende das, was eine Beziehung zu dem raumzeitlichen System besitzt, dem entsprechend alles Reale sich ordnen lassen muß. Immerhin läßt Türgot die Möglichkeit der Existenz ganz anders beschaffener Systeme offen.

Man hat den Positivismus häufig einen verhüllten Materialismus genannt. Wie haltlos diese Ansicht ist, bedarf keines Beweises mehr.

Nun hat aber F. Ravaisson ¹⁾ eine neue Definition des Materialismus aufgestellt, die sehr interessant ist. Der Materialismus besteht nach ihm in der Zurückführung aller Dinge

auf sinnliche Erscheinungen und dieser selbst auf einfache mechanische Elemente. Die Erkenntnis kann in letzter Linie nicht darin bestehen, daß eins aus dem andern entwickelt wird, sondern sie bringt einfach in Erinnerung, wie bei dem einen das andere angetroffen wurde. Dann wäre natürlich auch der Humesche Positivismus, der alle Erkenntnis auf Assoziationen zurückführt, ein solcher Materialismus. Hume stellt ja ausdrücklich neben die Anziehungskraft in der Körperwelt eine solche der Verstandeswelt, eben die Assoziationsgesetze. Trotz der idealistischen Erkenntnistheorie beruht seine Philosophie auf mechanischen Prinzipien, denn die Gewohnheit begründet schließlich alle reale Erkenntnis.

Daß jedoch der französische Positivismus von einer solchen Anschauung sehr verschieden ist, ist augenfällig. Hier besteht die Erkenntnis in einer rationalen Verknüpfung der Erscheinungen nach Art der Mathematik. Und es ist ein Mißverständnis von Ravaisson, wenn er meint, der französische Positivismus wolle alle Erscheinungen auf das Geometrische zurückführen. Die universelle Logik ist hier nicht die Geometrie, sondern die Arithmetik und Algebra. Der französische Positivismus hat auch nichts gemein mit der Ansicht von Fr. A. Lange, daß es gelte, alle Erscheinungen mechanisch zu erklären, daß die Erscheinungen selbst indes nur phänomenale Bedeutung hätten. Denn, wie schon bemerkt, der Positivismus in Frankreich will nicht alles auf Mechanik zurückführen, sondern die reine Mathematik ist seine allgemeinste Wissenschaft, die durchaus nicht bloß formale Bedeutung hat.

Endlich unterscheidet sich der französische Positivismus vom Pragmatismus dadurch, daß, seiner Relativitätstheorie entsprechend, wohl beständige Verifikationen zu machen sind, daß diese jedoch logischen Charakter tragen und nicht irrationaler, praktischer Art sind, wie W. James²⁾ bei seinem Pragmatismus annimmt.

Das erkenntnistheoretische Transzendente des französischen Positivismus ist das Objektive, nicht das Reale oder Nicht-psychische. Darum ist es auch zuletzt nicht etwas Irrationales, sondern etwas Rationales. Der französische Positivismus ist

eine dem nachkantischen deutschen Idealismus verwandte Erscheinung, nur daß er, hierin sein vollkommenes Widerspiel, den exakten Wissenschaften besser gerecht zu werden verstand, als den Geisteswissenschaften. Der französische Positivismus ist in der Tat, wie Roberty⁹⁾ abfällig bemerkt, ein System des Idealismus, eines Idealismus, der aber im Grunde nichts anderes zu sein wünscht als ein von allen unbegründeten Voraussetzungen befreites Erfassen der Wirklichkeit. In ihm haben sich die besten Gedanken und die Grundtendenzen Descartes' erhalten, wie sie E. Cassirer in seinem „Erkenntnisproblem“ beleuchtet hat, nämlich die Einsicht, daß es das urteilende Denken ist, womit wir die unmittelbaren Empfindungen erst deuten und ihnen objektive Beziehung verleihen. Zum Behuf der Erkenntnis müssen die Qualitäten auf Quantitäten bezogen werden, eine Betrachtungsweise, die Hume prinzipiell ablehnte. Gewiß sind die Ideen des Raumes und der Zeit für den französischen Positivismus noch nicht rein rational, aber sie sind, nach dem Zahlbegriff, die rationalsten, die wir bisher gebildet haben. Und darin gerade überflügelt der französische Positivismus die Kantische Philosophie, daß, statt starre eingeborene Begriffe anzunehmen, dem menschlichen Wesen in der Erzeugung rationaler Ideen zur Erfassung der Wirklichkeit keine Schranken gezogen sind. Der Geist, der Geist der Menschheit ist unaufhörlich schöpferisch tätig. Immer neue intelligible Ideen lösen sich von dem irrationalen Untergrunde der unmittelbaren Eindrücke los und werfen über das Ganze einen verklärenden Schimmer der Erkenntnis.

Anmerkungen.

Aus Biographie und Zeitgeschichte.

D'Alembert.

¹⁾ Seite 5. Von den Werken d'Alemberts veranstaltete Jean-François Bastien eine Ausgabe im Jahre 1805 (An XIII) unter dem Titel:

Oeuvres philosophiques, historiques et littéraires de D'Alembert, in 18 Bänden.

A. Belfin gab sodann 1821 die Werke d'Alemberts in fünf Bänden nochmals und noch vollständiger heraus.

Charles Henri veröffentlichte 1887 Oeuvres et correspondances inédites de d'Alembert.

Seine mathematischen Schriften sind nie gesammelt herausgegeben worden.

Seine Biographie hat Condorcet 1784 verfaßt unter dem Titel: Eloge de d'Alembert, in den Werken Condorcets, herausgegeben von Arago, Bd. 3, S. 51—110.

In den Werken d'Alemberts, von Bastien herausgegeben, Bd. 1, S. 59—132.

Picavet, Edition du discours préliminaire de l'Encyclopédie, 1899.

Über die mathematisch-physikalischen und philosophischen Arbeiten d'Alemberts handeln:

Condorcet, in der schon erwähnten Biographie d'Alemberts, Werke Bd. 1 S. 59—132.

Bertrand, J., D'Alembert, sa vie et ses travaux, Revue des deux mondes, Bd. 59, 1865, S. 987 ff.

Bertrand, J., Les grands écrivains français, D'Alembert, 1889.

Förster, Max, Beiträge zur Kenntnis des Charakters und der Philosophie d'Alemberts, Inaug.-Diss. 1892.

Misch, Georg, Zur Entstehung des franz. Positivismus, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1901, Bd. XIV, S. 1 u. 156.

Kunz, Ludwig, Die Erkenntnistheorie d'Alemberts, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1907, Bd. XX, S. 96—126.

Fabre, J., Les pères de la Révolution, 1910, S. 474—92.

Hirschberg, Eugen, D'Alembert, Einleitung in die französische Enzyklopädie von 1751, 1912.

In den beiden zuletzt genannten Arbeiten finden sich auch viele weitere Literaturangaben.

Teils in Ergänzung zu den in der Biographie bereits angegebenen Werken mathematisch-physikalischen Charakters sind folgende Schriften zu erwähnen:

Die Dynamik (*Traité de dynamique*), beste Ausgabe 1758, ist in deutscher Übersetzung von Korn 1899 in Ostwalds Klassikern der exakten Wissenschaften herausgegeben worden.

Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides, 1744 und 1770.

Réflexions sur la cause générale des vents, 1744 u. 1747.

Recherches sur la précession des équinoxes, 1748.

Deutsch von Seuffert, Untersuchungen über die Präzession der Nachtgleichen, 1857.

Essai d'une théorie nouvelle de la résistance des fluides, 1752.

Recherches sur divers points importants du système du monde, 1754 u. 1756.

Nova tabularum lunarium emendatio, 1756.

Opusculs mathématiques, 8 Bde., 1761—80.

²⁾ Seite 9. Der Herausgeber der Werke d'Alemberts, Bastien, und durch ihn irregeleitet Damiron, nennen irrthümlicherweise als Datum des Erscheinens seiner Dynamik das Jahr 1758. *Oeuvres de d'Alembert*. Bd. 1, S. XXII und Damiron l. c. Bd. 2, S. 15.

³⁾ Seite 12. Hermann Hettner, Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, 1. Aufl. Bd. II, S. 270—276, 2. Aufl. Bd. II, 280 bis 286.

Damiron, *Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII. siècle*, Bd. 2, S. 29—40.

Joyau, *La philosophie en France pendant la Révolution*, S. 25.

⁴⁾ Seite 15. *Oeuvres de d'Alembert*, Bd. 1, S. LXVI findet sich ein Auszug aus den Fragmenten der Philosophie des 18. Jahrh. aus dem 15. Bande des *Cours de littérature par Laharpe*.

Hier spricht sich Laharpe folgendermaßen über d'Alemberts Verhältnis zur Enzyklopädie aus:

Lorsque la publication de l'Encyclopédie fut arrêtée par ordre du gouvernement, d'Alembert quitta sans retour ses fonctions d'éditeur, et ne put guère être remplacé; nul n'avait rendu plus de services pour les articles de science. Il se concentra entièrement dans ses mathématiques, et rien ne put le détourner de sa résolution. Il n'avait nul besoin de cet ouvrage, ni pour sa réputation, déjà suffisamment établie en Europe, ni pour sa fortune, toujours suffisante pour lui; il pouvait s'envelopper de sa gloire de géomètre, dans laquelle il n'avait de rival qu'Euler. D'Alembert par sa circonspection avait toujours tempéré la fougue irrégulière de Diderot.

D'Alembert spricht von Diderot Friedrich dem Großen gegenüber freundlich. Als der König die Schriften Diderots scharf kritisierte wegen ihres suffizanten und anmaßenden Tones, meinte d'Alembert in seinem Briefe vom 14. Februar 1774, daß er dies zugebe, jedoch hoffe, daß er über die Persönlichkeit Diderots ein günstigeres Urtheil fällen werde, als über seine Werke. *Werke*, Bd. 17, S. 383.

⁵⁾ Seite 16. Laharpe schreibt über d'Alemberts Wohltätigkeit, *Werke von d'Alembert*, Bd. 1, S. LXXIII:

M. Pougens, membre de l'institut de France, qui a beaucoup vécu avec d'Alembert, m'a dit que ce philosophe avait à-peu-près 8200 livres de revenu, dont il distribuait plus de moitié chaque année en bienfaits.

^{a)} Seite 16. Der Brief Katharinas II. ist abgedruckt in den Werken d'Alemberts, Bd. 1, S. XXXV.

^{b)} Seite 17. Diese Angabe über die Dauer des Aufenthaltes von d'Alembert am Hofe Friedrichs II. entnehme ich einem Briefe des Philosophen an den König vom 23. Mai 1777.

^{c)} Seite 21. Am 7. Oktober 1766 schreibt d'Alembert an Friedrich den Großen, daß Madame Geoffrin, die ihm seit dreißig Jahren die zärtlichste Freundschaft bewiesen, gelähmt und der Sprache beraubt sei. Er fährt dann fort: Sa famille, qui ne lui ressemble guère, dévote ou feignant de l'être, mais plus sotte encore que dévote, et affichant (sans savoir pourquoi) une haine stupide des philosophes et de la philosophie, m'ôte en ce moment jusqu'à la déplorable consolation d'être auprès de cette digne femme, de lui rendre tous les soins que ma tendresse pour elle pourrait me suggérer, et que peut-être la pauvre malade ne sentirait pas, mais, qui du moins satisferaient mon coeur.

Der Brief, in welchem die Tochter von Madame Geoffrin d'Alembert, die Kranke zu besuchen, verbietet, lautet folgendermaßen:

Lettre de madame de la Ferté-Imbaut, fille de madame Geoffrin, à d'Alembert. Dans la chambre de ma mère, ce 2 septembre 1776.

Je vais vous parler, monsieur, avec la franchise qui m'est naturelle. Vous avez indisposé contre vous, depuis bien des années, tous les *gens de bien*, par votre manière indécente et impudente de parler contre la religion. Toutes mes sociétés intimes ne sont composées que des *gens de bien*, et plusieurs pensent que je devois à la religion et à l'édification publique de vous empêcher d'entrer chez ma mère depuis qu'elle a reçu ses sacrements.

Dans l'état où elle est, je suis en effet responsable de tout, et je pense que mes amis ont raison jusqu'à un certain point: mais, en même temps la charité chrétienne m'engage, monsieur, à vous avertir, plutôt que de faire un éclat contre vous, qui serait par trop opposé à cette divine charité chrétienne.

D'après cet avis, monsieur, je conseille à votre amour-propre et à votre esprit de tenir des propos dans le monde, en parlant de ma mère, qui soient assez décents et assez raisonnables pour ne me pas mettre dans la nécessité de vous faire fermer sa porte.

Votre esprit connaît le sien, parce que l'un et l'autre vous en avez beaucoup; mais son âme est meilleure que la vôtre, et plus portée à la vertu et à l'amour de l'ordre que la vôtre; donc elles ne peuvent pas être amies.

Ma mère a été, dix ans dans sa première jeunesse, dévote comme un ange et aimant Dieu et sa religion de la meilleure foi du monde; elle a encore été bien des années à parler de sa

dévotion avec amour, et elle m'a souvent dit qu'elle était plus heureuse dans le temps de sa dévotion que depuis qu'elle a en l'air de l'avoir abandonnée; et je dois à la religion et à la vérité, monsieur, de vous dire qu'elle a bien plus aimé Dieu qu'elle ne vous a jamais aimé, ni vos semblables.

J'ai l'honneur d'être, monsieur, votre etc.

Werke von d'Alembert, Bd. 14, S. 251—52.

⁹⁾ Seite 21. Diese Briefe wurden später herausgegeben: *Lettres du Mlle de l'Espinasse*, éd. Isambert, 1876 und *Lettres inédites* (éd. Ch. Henry, 1887. *Sainte-Beuve* hat dieses Denkmal einer wunderbaren Psychologie glutvoller, unglücklicher Liebesleidenschaft, diesen französischen Werther, besprochen in den *Causeries du lundi*, 2. Aufl., 2. Bd. S. 96. *Lettres de Mlle de l'Espinasse*.

¹⁰⁾ Seite 22. Ludwig Kunz macht darauf aufmerksam, daß sich im Allgemeinen historischen Porträtwerk von Seidlitz, Tillmann und Lier, München, 1887, ein besseres Bild d'Alemberts finde, als dasjenige ist, das im 1. Band der Werke von Bastian sich findet.

Turgot.

¹⁾ Seite 22. Das Leben Turgots hat Condorcet beschrieben, *Condorcet. Oeuvres publiées par Arago*, V. Bd., S. 1—233, 1876. Schon früher, 1872, gab Dupont de Nemours die *Mémoires sur la vie et les ouvrages de Turgot*, 2 vol., heraus. Eben dieser Dupont de Nemours besorgte auch die erste Ausgabe seiner Werke, neun Bände 1808—1811.

Eugene Daire ließ im Jahre 1844 eine neue Ausgabe von Turgots Werken erscheinen, in 2 Bänden. Im 1. Bande findet sich eine Darstellung seines Lebens, I—CXVIII.

²⁾ Seite 23. Turgot soll verschiedenen Geistlichen, die sich zu ihm begeben hatten, um ihn zu überreden, dem Kirchendienste nicht zu entgehen, geantwortet haben: „Quant à moi, il m'est impossible de me dévouer à porter toute ma vie un masque sur le visage.“

³⁾ Seite 26. Daire, *Oeuvres de Turgot*, 2. Bd. S. 626—671.

⁴⁾ Seite 26. Ebenda, Bd. 2, S. 770—776.

⁵⁾ Seite 26. Ebenda, Bd. 2, S. 709—724.

Seite 26. Der Artikel „Ethnologie“ ist abgedruckt bei Daire, Bd. 2, S. 724—752.

Seite 26. Der Artikel „Existence“ findet sich in der *Encyclopédie* wieder abgedruckt Ausgabe von Bern und Lausanne 1758, Tome XIII, Partie II, S. 543—554. Abgedruckt bei Daire, Bd. 2, S. 756—770.

Condorcet.

¹⁾ Seite 27. Die wichtigsten Biographien von Condorcet sind: *Diannyère, Notice sur la vie et les ouvrages de Condorcet*, Paris an IV, 2. Aufl. an VIII; Lacroix, *Notice historique sur la vie et les ouvrages de Condorcet*, Paris, 1813; *Arago, Biographie de Jean-Antoine-Nicolas Caritat de Condorcet*, lue à la séance publique de l'académie des sciences le 28 décembre 1841, gedruckt 1849

in den *oeuvres de Condorcet publiées par O'Connor et Arago 1847—49*, p. I—CLXXI; *Charma*, Condorcet, sa vie et ses oeuvres, Caen 1853, *Robinet*, Condorcet, sa vie et son oeuvre (1743—94), Paris, ohne Datum; *Alengry*, Condorcet, guide de la Révolution française, Théoricien du Droit constitutionnel et précurseur de la Science sociale, Paris, 1904; *Cahen*, Condorcet et la Révolution française, Paris 1904. Es ist das Verdienst der beiden zuletzt genannten Werke, bewiesen zu haben, daß die Geschichte der französischen Revolution in Zukunft nicht mehr geschrieben werden kann, ohne dabei Condorcet die führende Rolle zuzuwiesen.

Die umfangreiche Literatur über Condorcet findet sich zusammengestellt bei Mengry, l. c. S. XVI—XXIII; noch vollständiger bei Cahen, l. c. S. XX—XXXI. Dabei ist indessen die Philosophie unberücksichtigt geblieben.

²⁾ Seite 28. *Sainte-Beuve*, causeries du lundi, 2. Aufl., 2. Bd., 1852, S. 100.

³⁾ Seite 30. Die erste Ausgabe seiner Werke trägt den Titel: *Oeuvres complètes de Condorcet*. Editeurs les citoyens Garat et Cabanis. A Brunsvic chez Vieweg et à Paris chez Henrichs etc. An VIII 1804. Diese Ausgabe zerfällt in drei Teile: I. *Mélanges de littérature et de philosophie*, II. *Mélanges de politique*, III. *Mélanges d'économie politique*. Im ganzen 21 Bände.

Die zweite Ausgabe ist betitelt: *Oeuvres de Condorcet*, publiées par A. Condorcet O'Connor, Lieutenant-Général, et M. F. Arago, Secrétaire perpétuel de l'Académie des Sciences, 1847—1849, Paris, 12 Bände. Diese Ausgabe ist bedeutend reichhaltiger als die erste, aber noch lange nicht vollständig. Neu hinzugekommen sind vollendete und unvollendete Manuskripte; ferner die Briefe an Turgot; 52 nicht veröffentlichte Briefe Voltaires; die Korrespondenz von Lagrange mit dem Sekretär der Académie des sciences und mit d'Alembert; Briefe Friedrichs des Großen und Briefe von Fraulein von Espinasse usw.

Die mathematischen Schriften Condorcets haben in keine der beiden Ausgaben Aufnahme gefunden, ja sie sind überhaupt nur zum Teil veröffentlicht worden, siehe Robinet, l. c. S. 4—13 und 329—331.

Ein sehr umfangreiches Verzeichnis der nicht veröffentlichten Schriften Condorcets findet sich bei Cahen, l. c. S. XI—XX. Über den Inhalt der nicht veröffentlichten wissenschaftlichen und philosophischen Papiere werden allerdings keine Angaben gemacht. Einiges ist zwar in den angeführten Werken von Cahen und Mengry verwendet worden. Da sie jedoch an dem Politiker größeres Interesse nehmen als an dem Philosophen, ist es vorläufig ungewiß, ob noch wichtiges philosophisches Material der Erschließung harret.

⁴⁾ Seite 33. Robinet, l. c. S. 10—13; Cahen, l. c. S. 35—37; Aug. Comte, Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société.

⁵⁾ Seite 35. *Sainte-Beuve*, Causeries du lundi, 3. Bd. S. 264—265.

⁶⁾ Seite 42. *Francisque Vial*, Condorcet et l'Education démocratique, Paris.

⁷⁾ Seite 49. Die Kopien der amtlichen Schriftstücke über Verhaftung, Tod und Identifikation seiner Person sind abgedruckt bei *Robinet*, l. c., S. 358—369.

⁸⁾ Seite 49. *Lamartine*, Histoire des Girondins, Leipzig, 1. Bd. S. 153.

I. Teil. A. Methode.

I. Kapitel.

¹⁾ Seite 53. Die chronologische Reihenfolge der drei Schriften ist: *Traité de Dynamique*, Préface 1743, S. I—XXVI.

Discours préliminaire de l'Encyclopédie, 1751.

Essai sur les Eléments de Philosophie ou sur les principes des connaissances humaines, 1759.

²⁾ Seite 53. *Ludwig Kunz*, a. a. O. S. 100—101.

III. Kapitel.

¹⁾ Seite 58. *Oeuvres de D'Alembert*, 2. Bd. S. 28.

²⁾ Seite 58. *D'Alembert*, Einleitung in die Encyclopädie, herausgegeben von *E. Hirschberg*, I. Teil, S. 27.

³⁾ Seite 60. *Locke*, *Essay on the human understanding*, book III, chap. 6, sect. 9 and 19.

⁴⁾ Seite 61. *Descartes*, *Regulae*, XII, 27; XIII, 2, 3; XIV, 1.

⁵⁾ 61. *Locke*, a. a. O., book IV, chap. 6, sect. 11.

⁶⁾ Seite 61. *Leibniz*, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, übersetzt von *M. Buchenau*, Bd. II, S. 382—384.

⁷⁾ Seite 62. *Laplace*, *Essai philosophique sur les Probabilités*, 2. Aufl., S. 3.

⁸⁾ Seite 62. *E. du Bois-Reymond*, Über die Grenzen des Naturerkennens, 8. Aufl.

⁹⁾ Seite 62. *Monatsberichte der Berliner Akademie*, 1858, S. 82 ff.

¹⁰⁾ Seite 62. *Descartes*, *Meditationes*, VI, 24.

¹¹⁾ Seite 63. *Descartes*, *Regulae*, I, 1—3.

IV. Kapitel.

¹⁾ Seite 68. *Isaak Newton*, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, 1723 (S. 356):

In libris praecedentibus principia Philosophiae tradidi, non tamen philosophica, sed mathematica tantum, ex quibus videlicet in rebus philosophicis disputari possit. Haec sunt motuum et virium leges et conditiones, quae ad Philosophiam maxime spectant. Eadem tamen, ne sterilia videantur, illustravi scholis quibusdam philosophicis, ea tractans quae generalia sunt, et in quibus Philosophia maxime fundari videtur, uti corporum densitatem et resistentiam, spatia corporibus vacua, motumque lucis et sonorum. Superest ut ex iisdem principiis doceamus constitutionem systematis mundani.

²⁾ Seite 69. Aug. Comte, Cours de philosophie positive, tome premier, S. 17—18.

V. Kapitel.

¹⁾ Seite 73. Locke, a. a. O. book IV. chap. 6. sect. 11.

²⁾ Seite 73. Leibniz, Neue Abhandlungen, übersetzt von Schmarschmidt, S. 40. Nouveaux essais, liv. I. chap. 1. § 1.

³⁾ Seite 76. Leibniz, Nouveaux essais, liv. IV. chap. 3. § 27.

Ich lese hier statt ou assez étendue, wie Raspe in seiner Ausgabe der Oeuvres philosophiques de feu Mr. Leibniz vom Jahre 1765. Seite 354 letzte Zeile schreibt, vielmehr ou assez étendue (auf sans bezogen). Gegen Schmarschmidt, a. a. O. S. 425.

⁴⁾ Seite 76. Comte, a. a. O. S. 28 und 29.

⁵⁾ Seite 77. D'Alembert, Werke, herausgegeben von Bastien, I, S. 65.

VI. Kapitel.

¹⁾ Seite 81. Der Grund zu der seltsamen Behauptung d'Alemberts, daß von ihnen einfachen Ideen durch Generalisation mehrere einfache Ideen abgeleitet werden können, liegt darin, daß er z. B. bei der Idee des Sehens von den einfachen Farbenempfindungen ausgeht, eventuelle meint er mit der Idee des Hörens einfache Tonempfindungen. So findet er fast denn ein, daß aus den einfachsten Ideen Sehen, Hören aber diejenige der Empfindung durch Generalisation gewonnen werde. Er bedenkt aber nicht, daß zwar die Farben- oder Tonempfindung einfach sein kann, was ihren Inhalt betrifft, daß aber die Ideen des Sehens, Hörens um keine solche einfachen Vorstellungen mehr sind, sondern darin auch Vorstellungen auf das Sinnesorgan mitgesetzt sind.

²⁾ Seite 82. M. Schinz, Die Moralphilosophie von Terenz, 1906 S. 1—7.

³⁾ Seite 86. D'Alembert, Oeuvres par Bastien, Bd. II, S. 51.

⁴⁾ Seite 87. A. Meinong, Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, 1904.

Siehe auch: „Über Gegenstände höherer Ordnung“, Zeitschrift für Psychologie und Pädagogik der Sinnesorgane, Bd. XXI, 3. Heft, Logische Untersuchungen, Bd. II, S. 153 ff.

⁵⁾ Seite 88. Descartes, Meditationes, III. 27; VI. 24.

P. Ratorp, Descartes' Erkenntnistheorie, 1882, S. 55 ff. Sonst weicht meine Auffassung Descartes' vielfach von derjenigen Ratorps ab.

Vergleiche auch Höfding, Geschichte der Neueren Philosophie, I. Bd. S. 242.

⁶⁾ Seite 89. H. Maier, Die Enlogistik des Aristoteles, II. Teil, II. Hälfte, S. 201—03.

⁷⁾ Seite 90. Ch. Renouvier, Philosophie analytique de l'histoire, 1897, t. III, S. 559.

⁸⁾ Seite 91. Oeuvres de Malebranche, nouvelle édition par J. Simon, 1846, Deuxième série, S. 461.

⁹⁾ Seite 93. F. Tönnies, Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes, Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, herausgegeben von Avenarius, III., IV. und V. Jahrgang, 1879—81.

¹⁰⁾ Seite 94. Descartes, Regulae, XII. 20.

- ¹¹⁾ Seite 49. Hobbes, Elements of Law, chap. IV.
- ¹²⁾ Seite 100. Störriug, Einführung in die Erkenntnistheorie, S. 75. Dürr, Erkenntnistheorie, S. 20—27.
- ¹³⁾ Seite 101. A. Riehl, der philosophische Kritizismus, Geschichte und System, I. Bd., 2. Aufl. (1908), S. 19—100, besonders S. 30.
- ¹⁴⁾ Seite 102. David Hume, A Treatise of human nature, edited with preliminary dissertations and notes by Green and Grose, Vol. I, 1909, S. 5 u. ff.
- ¹⁵⁾ Seite 102. Anton Thomsen, David Hume, sein Leben und seine Philosophie, I. Bd., 1912 (deutsch) S. 4 u. ff.
- ¹⁶⁾ Seite 104. Aristoteles' Metaphysik, Buch XIII, 1077 b, Aristoteles' zweite Analytiken, Buch I, Kap. XIII.
- ¹⁷⁾ Seite 105. Aristoteles' zweite Analytiken, Buch I, Kap. 4. u. 5.
- ¹⁸⁾ Seite 106. Wundt, Logik, 2. Aufl., I. Bd., S. 111 ff.
- ¹⁹⁾ Seite 106. Störriug, Zur Lehre von den Allgemeinbegriffen, Wundt, Philosophische Studien, Bd. XX, S. 330 ff.
- ²⁰⁾ Seite 107. Hobbes, Elements of Law, S. 20.
- ²¹⁾ Seite 107. Locke, Essay on human understanding. book II, sect. 9; book III, chap. 3, sect. 11.
- ²²⁾ Seite 108. A. Thomsen, David Hume, I. Bd., S. 192.
- ²³⁾ Seite 109. Locke, a. a. O. book IV, chap. 7, sect. 9.
- ²⁴⁾ Seite 110. v. Hster, Prinzipien der Erkenntnislehre, 1913, S. 43 ff.
- ²⁵⁾ Seite 111. Berkeley, Dialogues between Hylas and Philonous, I. Dialog. Principles of knowledge, X.
- ²⁶⁾ Seite 117. Descartes, Regulae, XIV, 9, 10.
- ²⁷⁾ Seite 121. Sigwart, Logik, I. Bd., 3. Aufl., S. 52 ff.
- ²⁸⁾ Seite 124. G. F. Lipps, Mythenbildung und Erkenntnis, besonders S. 52—91, und Weltanschauung und Bildungsideal, besonders S. 189—201.
- ²⁹⁾ Seite 131. Locke, a. a. O., book II, chap. 8, sect. 13 u. 23.
- ³⁰⁾ Seite 131. Descartes, Meditationes, VI, 30.
- ³¹⁾ Seite 131. Malebranche, a. a. O., II. Bd. S. 17 ff.
- ³²⁾ Seite 134. Locke, a. a. O., book II, chap. 2, sect. 2.

VII. Kapitel.

- ¹⁾ Seite 139. Comte, Cours de philosophie positive, I, S. 56.
- ¹⁾ Seite 139. Goethes Werke, Ausgabe letzter Hand, Bd. 50 (Nachgelassene Werke) S. 167 u. ff. Über Mathematik und deren Mißbrauch.
- ³⁾ Seite 139. D'Alembert, Oeuvres, éd. Bastien, Bd. XIV, S. 204, wo es heißt: C'est par cette raison que la géométrie est plus simple que la mécanique et l'une et l'autre plus (statt moins) simples que l'algèbre. Ebenso Oeuvres, éd. Belin, Bd. I, S. 391.

VIII. Kapitel.

- ¹⁾ Seite 147. G. F. Lipps, Mythenbildung und Erkenntnis, S. 92 u. ff.
- ²⁾ Seite 148. Comte, Politique positive, Bd. I, S. 481.
- ³⁾ Seite 148. Lévy-Bruhl, La philosophie d'Auguste Comte, S. 1—23.

- ⁴⁾ Seite 149. Störing, Einführung in die Erkenntnistheorie, S. 60 ff.
- ⁵⁾ Seite 149. De Gérando, Histoire de la philosophie moderne t. III, S. 357 ff.
- ⁶⁾ Seite 150. Kunz, Erkenntnistheorie von d'Alembert, a. a. O.
- ⁷⁾ Seite 154. Comte, Cours de philosophie positive, Bd. III, S. 3.

IX. Kapitel.

- ¹⁾ Seite 154. Turgot, Oeuvres par Daire, II. Bd., S. 654 ff. Discours sur l'histoire universelle.

B. Gegenstände der Erkenntnis.

II. Kapitel.

- ¹⁾ Seite 160. Störing, Einführung in die Erkenntnistheorie, S. 168.
- ²⁾ Seite 160. Störing, a. a. O., S. 161—171.
- ³⁾ Seite 161. Rickert, der Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl., 1904, S. 11—17; 20—30, besonders 26.
- ⁴⁾ Seite 162. W. Freytag, Der Realismus und das Transzendenzproblem, S. 34 u. ff.
- ⁵⁾ Seite 163. W. Freytag, Die Erkenntnis der Außenwelt, S. 3. und 5—30.
- ⁶⁾ Seite 164. Mach, Analyse der Empfindungen, S. 36.

III. Kapitel.

- ¹⁾ Seite 167. Locke, a. a. O., book IV, chap. 11, sect. 2.

IV. Kapitel.

- ¹⁾ Seite 168. Locke, a. a. O., book II, chap. 7, sect. 7.
- ²⁾ Seite 170. Siehe Störing, a. a. O., S. 130.
- ³⁾ Seite 175. Hume, Treatise on human nature, ed. Green and Grose, vol. I. p. 486.
- ⁴⁾ Seite 182. Mach, Analyse der Empfindungen, S. 18—22. Freytag, Realismus und Transzendenzproblem, S. 90—94.
- ⁵⁾ Seite 182. Störing, a. a. O., S. 156—161.

V. Kapitel.

- ¹⁾ Seite 187. Turgot, Oeuvres par Daire, II. Bd., S. 770 ff.
- ²⁾ Seite 189. Rickert, Gegenstand der Erkenntnis, S. 37 ff.
- ³⁾ Seite 190. Turgot, Oeuvres, II. Bd., S. 130.
- ⁴⁾ Seite 192. A. Meinong, Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, 1907, S. 46: „So sehr die Beziehungen zwischen Dasein und Sosein noch der gegenstandstheoretischen Untersuchung harren, es wird doch kaum gewagt sein, das Prinzip der Unabhängigkeit des Soseins vom Sein dahin zu interpretieren, daß Dasein die Bedingung eines Soseins nicht wie einst ausmachen muß, sondern sie wohl überhaupt gar nicht ausmachen kann.“
- ⁵⁾ Seite 195. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Werke von E. Cassirer, Bd. 3, S. 182.
- ⁶⁾ Seite 196. Störing, a. a. O., S. 153.
- ⁷⁾ Seite 197. Berkeley, Principles, LVIII.

VI. Kapitel.

- ¹⁾ Seite 200. Berkeley, Principles, LIV.
²⁾ Seite 201. R. Avenarius, Der menschliche Weltbegriff, 2. Aufl., S. 94 ff.
³⁾ Seite 201. Mach, Analyse der Empfindungen, S. 40.
⁴⁾ Seite 201. Peßholdt, Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung, Bd. II, S. 285—86.
⁵⁾ Seite 201. Dürr, Erkenntnistheorie, S. 158—166.
⁶⁾ Seite 202. Descartes, Meditationes, VI.
⁷⁾ Seite 204. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Werke, verlegt von Cassirer, Bd. III, S. 152.

VII. Kapitel.

- ¹⁾ Seite 206. Laromiguière, Leçons de philosophie, I. Bd., S. 93 ff., 114 ff.
²⁾ Seite 209. Condillac, Traité des Sensations, Quatrième partie, chap. 5.

VIII. Kapitel.

- ¹⁾ Seite 221. A. Riehl, Der philosophische Kriticismus, 2. Aufl., Bd. I, S. 81.

X. Kapitel.

- ¹⁾ Seite 230. Destutt de Tracy, Elémens d'Idéologie, première partie, 1817, S. 121 ff.
²⁾ Seite 230. Maine de Biran, besonders in den Nouvelles Considérations sur les rapports du physique et du moral de l'homme, 1834, S. 132 ff.
³⁾ Seite 231. Ridert, Gegenstand der Erkenntnis, S. 58—66.
⁴⁾ Seite 231. Störing, a. a. O. S. 167.
⁵⁾ Seite 233. Störing, a. a. O. S. 187—188.
⁶⁾ Seite 233. Fr. A. Lange, Geschichte des Materialismus, Reclam, Bd. I, S. 473.

XI. Kapitel.

- ¹⁾ Seite 241. Cf. Turgot, Discours sur l'histoire universelle, Oeuvres par Daire, Bd. II, S. 654 ff.

XII. Kapitel.

- ¹⁾ Seite 241. Franck Alengry, Condorcet, Guide de la Révolution française, S. 774—775.
²⁾ Seite 243. J. St. Mill, Examination of Sir William Hamiltens Philosophy, 6th edition, S. 231.
³⁾ Seite 243. Mill, Examination usw., S. 233.

XIII. Kapitel.

- ¹⁾ Seite 243. Turgot, Oeuvres par Daire, Bd. II, S. 651 ff.
²⁾ Seite 246. Poincaré, La Science et l'Hypothèse, S. 4.
³⁾ Seite 247. Poincaré, La Science et l'Hypothèse, S. 24.

XIV. Kapitel.

¹⁾ Seite 249. De Gérando, Histoire de la philosophie moderne, t. III, p. 348—60.

²⁾ Seite 250. De Gérando, ibidem p. 339—48.

³⁾ Seite 250. Damiron, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII. siècle, Bd. II, S. 1—143.

⁴⁾ Seite 250. Renouvier, Philosophie analytique de l'histoire, Bd. IV, S. 48—52.

⁵⁾ Seite 251. Renouvier, ibidem, Bd. III, S. 617—626.

⁶⁾ Seite 251. J. Fabre, Les Pères de la Révolution, S. 474 ff.

⁷⁾ Seite 251. J. Fabre, ibidem, S. 640.

XV. Kapitel.

¹⁾ Seite 253. J. Ravaisson, Die französische Philosophie im 19. Jahrhundert, deutsch von König, S. 60 ff.

²⁾ Seite 254. William James, Pragmatism, 1907, besonders Lecture II.

³⁾ Seite 255. E. de Roberty, La philosophie du siècle, 1891, S. 19—34.

David Friedrich Strauß

von

Theobald Ziegler

ord. Professor an der Universität Straßburg.

Erster Teil (1808—1839). Mit einem Jugendbildnis von Strauß.
8°. XVII, 324 Seiten 1908.

Geheftet M 4.—, in Leinwand gebunden M 5.—.

Zweiter Teil (1839—1874). Mit einem Bild von Strauß aus seinem
58. Lebensjahr. 8°. Seiten 325—772. 1908.

Geheftet M 6.—, in Leinwand gebunden M 7.—.

Urteile der Presse:

... Über die schriftstellerische Gewandtheit, über die stets fesselnde Darstellung und Sprache, mit der das Werk geschrieben ist, brauche ich kein Wort zu sagen: ein langweiliges Buch kann ja der Verfasser überhaupt nicht schreiben, am allerwenigsten, wenn ihm der Liebeseifer für den Freund die Hand führt und ihn inspiriert...

Deutsche Literaturzeitung 1908, Nr. 27.

... Man hat der lange vorbereiteten Biographie aus der Feder Th. Zieglers mit großen Erwartungen entgegengesehen, und wenn man jetzt das Buch gelesen hat, wird man sich gern überzeugen, daß eben er der berufene Biograph gewesen ist, derjenige, der bisher noch gefehlt hat. Er hat ein vortreffliches Buch geschrieben, frisch, temperamentvoll, erschöpfend und doch nicht weitschweifig, spannend bis zum Schlusse, mit Schärfe in das Wesen des außerordentlichen Mannes eindringend. Man hat vor allem den Eindruck, daß es keineswegs überflüssig gewesen ist, die biographische Aufgabe von neuem zu unternehmen.

Schwäbischer Merkur Nr. 63, 8. Febr. 1908.

... Die Vereinigung der größten Wärme und Intensität des Interesses, der sorgfältigsten Ausnutzung des Materials, der wahrheitsliebenden Objektivität und der schönsten Klarheit und Formvollendung der Darstellung hat ein Werk geschaffen, das als eine Musterbiographie von fesselnder Wirkung und als ein der Bedeutung des Gegenstandes würdiges Denkmal bezeichnet werden muß.

Literarisches Zentralblatt Nr. 16/17, 25. April 1908.

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG UND BERLIN.

Werke von Otto Liebmann

Zur Analysis der Wirklichkeit

Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie

Vierte, verbesserte Auflage

8°. X, 722 S. 1911. Geheftet M 12.—, in Halbfranz geb. M 14.—

„... Dem Fachmann ist dieses gewichtige Buch ein alter treuer Freund. Eine echte Philosophenarbeit, gediegen und wohl erwogen in den Konstruktionen der spekulativen Vernunft, maßvoll in der Heranziehung der Ergebnisse der exakten Naturforschung, aber immer im Kern bestrebt möglichst deutlichen Einblick in jene höchsten Grenzprobleme des menschlichen Nachdenkens zu eröffnen, die leider so häufig von einem undurchdringlichen Wortnebel umschleiert sind. Liebmann geht stets auf festem Land und spricht mit klarer Eindeutigkeit. Trotz seiner 722 Seiten ist das Werk kein umständliches Buch...“

Neue Freie Presse.

Gedanken und Thatsachen

Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien

Erster Band. 2. Auflage. 8°. XI, 470 S. 1904. M 9.—

Die Arten der Nothwendigkeit. — Die mechanische Naturerklärung. — Idee und Entelechie. — Gedanken über Natur und Naturerkenntnis: (Natur im Allgemeinen, Gesetze und Kräfte, Die Atomistik, Organische Natur und Teleologie, Die Naturbeseelung und der Geist. Schluß). — Die Bilder der Phantasie. — Das Zeitbewußtsein. — Die Sprachfähigkeit. — Psychologische Aphorismen.

Zweiter Band. 8°. IV, 508 S. 1904. M 11.—

Geist der Transcendentalphilosophie. — Grundriß der kritischen Metaphysik. — Trilogie des Pessimismus. — Gedanken über Schönheit und Kunst. — Der Ursprung der Werthe. — Episoden; eine Gedankensymphonie. — Gedanken über das Wesen der Moralität. — Gang der Geschichte.

VERLAG VON KARL J. TRÜBNER IN STRASSBURG UND BERLIN.



 T5-DGS-306